

د . إحسان الأمين

منهج النقد

في التفسير



دار الهادي

منهج النقد

في التفسير

د . إحسان الأمين



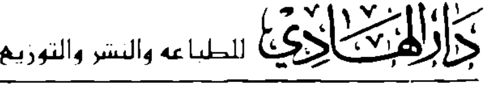
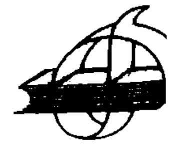


الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م

دار الهادي

ISBN
9953-484-50-3

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com



بِسمِ اللهِ الرَّحمٰنِ الرَّحِيم

الحَمدُ لِلهِ رَبِّ العالَمِين

الرَّحمٰنِ الرَّحِيمِ

مالِكِ يَومِ الدِّينِ

إِيّاكَ نَعبُدُ وَإِيّاكَ نَستَعِين

إِهدِنا الصِّراطَ المُستَقِيم

صِراطَ الّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم

غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِم

وَلا الضّالِّين

المقـدّمة

قال تعالى: ﴿إنّ هذَا القُرآنَ يَهدِي لِلّتي هِيَ أَقوَمُ ويُبشِّرُ المُؤمِنِينَ الّذينَ يَعملُونَ الصّالِحاتِ أَنَّ لهُم أَجْراً كَبِيراً﴾ (الإسراء/٩).

ارتبط النقد وجوداً وعدماً بوجود الانسان وظهور فكره، فالانسان ناقد بالطبع[١] لما أُوتي من مؤهلات ذهنية ونفسية خاصة به، جعلته يرتاح للحسن وينقبض عن القبيح، وحيثما كانت لحركته في الحياة فكراً وأثراً ثقافياً، كان النقد يتحرّك في روحه ويسير إلى جانب فكره، إن لم نقل إنّ فكره في الأساس كان نقداً، لأنّه يتحسّس به جمال الوجود فيبيِّن حسنه، ويعبِّر به عن نفرته من عبث المخلوقات والعوامل الرديئة في الحياة ليكشف عن قبحها، وذلك هو النقد بذاته...

وإذ كان الفكر البشري يعتريه النقص ويشوبه السهو ويحتمل فيه الخطأ، كان النقد واجباً وضرورياً، بل لابدّ منه لتكامل المسيرة الإنسانية وكدحها نحو المعبود والتماسها لأسمائه الحسنىٰ، إذ بالتقييم المستمر والتقويم المتلاحق الذي يؤدِّيه النقد تكون المقاربة للحق، والملابسة للصواب، واجتناب الخطأ ومفارقة الباطل.

وفي النقد النصي تظهر قيمة النقد وتتّسع دائرة حركته كلّما كثرت حيويّة النـص وقابليّته للقراءات المتعددة، إذ إنّ النص الجامد الذي لا يتحمّل إلّا وجهاً واحداً تضيق معه دائرة النقد وربّما تنعدم، فالنقد توأم الاجتهاد ورفيق التفكّر والتدبّر، ولا يـعني النقد دوماً بيان العيب والخطأ، بل هو أيضاً يتكفّل بإظهار وجوه الحسن ونقاط القوّة،

---

١ ـ د. علي جواد الطاهر، مقدمة في النقد الأدبي، ط ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م، ص ٣٥١.



وهو بذلك يتّسع لمجال الترجيح والتفاضل بين الآراء والأفكار، بين الحسن والأحسن، والمهم والأهم، والمناسب والأنسب، وقد قال تعالى: ﴿... فَبَشِّر عِبادِ* الَّذِينَ يَستَمِعونَ القَولَ فَيَتَّبِعونَ أَحسَنَهُ ...﴾ (الزُمَر/١٧-١٨).

ودائرة النقد في التفسير واسعة وميدانه رحب، فالتفسير قسمان: أحدهما هو أن يكون نقلاً عن المعصوم، إلّا أن ناقله بشر يخطئ ويصيب، وينسى ويسهو، ويصدق ويكذب، فلابدّ من نقد الراوي والمروي لغرض التأكّد من صدق الناقل وضبطه، ودقّة المنقول وسلامته، وبالتالي صحّته، وهو ما تكفّلت به علوم الحديث، من دراسة السند والمتن، وتطرّقت إليه علوم التفسير لارتباطه هنا بتفسير القرآن وتأويله، على أنّ المأثور من التفسير لم يستوعب القرآن كلّه، وما صحّ سنده فهو قليل، وقد دخلت فيه عوامل الضعف، من موضوعات مختلقة وإسرائيليات متسرّبة، وكلّها تستدعي المزيد من التحقيق والتدقيق، وتمحيص الأخبار والتأمل في الروايات، حتى يتميّز الحق من الباطل فيه، وهو ما يتكفّل به النقد في السنّة.

والقسم الآخر من التفسير ـ وهو معظمه ـ يرجع إلى استنباط العلماء، من خلال التفكّر في آيات القرآن والتدبّر في معانيها، بما أوتوا من قوّة فهم وإحاطة بالعلوم اللّازمة لذلك، وهو وإن كان يشترط فيه أن يكون على أُسس علميّة من اللغة والأُصول وغيرها، تجنّباً من القول بغير علم والتفسير بالرأي، إلّا أنّه يبقى في منتهاه جُهداً بشرياً ومحاولةً انسانيةً تتأثّر بقوة نظر المفسِّر وسعة فكره واطلاعه، وامتلاكه للوسائل الفنّية اللّازمة، ولكن كل ذلك لا يجعله في مقام الجزم بالمعنى المراد من الله تعالى، في كل الآيات، وفيها المبيّن والمجمل، والمبهم والمشكل، إنّما هو يحاول التوصل للمعنى، فيصيبه حيناً، ويقاربه أخرى، وقد يبتعد أو يخطأ في بعض الأحيان، ومن هنا قيل بغلبة التقريب في التفسير لا التحقيق[1]، ومن هنا قالوا بعدم القطع والجزم إلّا في

---

١ ـ تقي الدين، ابن تيمية، التفسير الكبير، ج ٢، ط ١، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص٢٠٧.



موارد الإجماع وظهور النص في معنى واحد متفق عليه، وأوصوا باجتناب التعبير عن التفسير، بأن ذلك قول الله تعالى ومراده[1]، خصوصاً في الموارد المحتملة لأكثر من وجه والمشتملة على أكثر من معنى[2].

وكل ذلك يؤكّد الحاجة إلى ممارسة النقد في التفسير، كما هو في سائر مجالات الفكر الانساني، خصوصاً وأن حركة الفكر في التفسير لا متناهية، وآفاق المعاني فيه متنامية، إذ إنّ فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلّم به[3]، وهذا بدوره يزيد من المعاني المحتملة للآيات، ويأخذ بتأويلاتها إلى أبعادٍ متنوعة ومتعددة، وكل ذلك يجب أن يكون وفق ضوابط وضمن حدود علميّة، كي لا يكون ضرباً من الوهم أو نوعاً من الخيال الباطل.

وليس كل مَن أخطأ، كان ممّن طلب الحق فأخطأه، بل قد يكون ممّن طلب الباطل فأصابه، ومن هنا فليس التفسير بمنأى عن إعمال الأهواء وإدخال الأغراض فيه، وكان للأفكار المسبقة والاتجاه المذهبي تأثيره في بعض التفسير، بل لا يسلم حتى المأثور منه من إعمال نظر المفسّر ونوع من تأثير رأيه في اختياره، وقلّما سلم تفسير من هذا التأثير على جلالة المؤلّفين وسلامة مقاصدهم فيه[4].

وهذا ما يؤيّد ضرورة إعمال النقد واستمراره، لأنّ في ذلك ـ فضلاً عن الاقتراب من الحق ـ اضطراد نفس علم التفسير ونموه وتقدّمه في حركته الثقافية في إغناء الفكر الاسلامي واكتشاف كنوز المعرفة الكامنة في القرآن الكريم واستفادة البشرية من ذلك

---

١ ـ بدر الدين محمد بن عبدالله، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ج ٢، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧٢م، ص ١٧٧.

٢ ـ أبو علي الفضل بن الحسن، الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م، ص ١٥.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٥٥.

٤ ـ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ١٥٩.



الغنى وتلك المعرفة الغرّاء.

وتأتي أهميّة دراسة منهج النقد في التفسير في أنّه يتعلّق بالقرآن الكريم، كتاب الله، مصدر الاسلام ومرجع المسلمين الأوّل الذي يهتدون بهداه، ومنه يستمدّون معارفهم الدينيّة وأحكام شريعتهم، ولما كان التفسير هو «كشف معاني القرآن وبيان المراد»، فإنّ مناهج النقد تحاول تقريب الناس من المراد وإصابة الصواب واجتناب الخطأ، في فهم أقدس كتاب وأعظمه عند المسلمين، بما يضمن سلامة معتقدهم، وصحّة أعمالهم، وحسن ختامهم، بإذن الله.

وقد ظهر النقد للتفسير، منذ بدايات نزول الوحي الكريم ومحاولات المسلمين الأوائل لفهمه وتأويله، وكان الرسول (ص) ينقد الأفهام الخاطئة ويُصحِّح للمسلمين تصوراتهم لمعاني الآيات[1]، وهكذا استمرت حركة النقد عند الصحابة ومن بعدهم، وترادف عمل المفسِّرين مع نقد التفسير، وتمازجا معاً في إطار واحد، فلا تكاد تجد تفسيراً خلواً من نقد التفاسير السابقة وانتخاب الأنسب منها بحسب نظر المفسِّر واختياره، إلّا بعض التفاسير التي اقتصرت على الجمع ونقل المأثور منه دون تحقيق وتمحيص، فهذا الطبري، وهو المؤسِّس والعَلَم في التفسير، يقول في مقدّمة تفسيره، بأنّه ألّفه: جامعاً في بابه، مخبراً عما انتهى إليه من اتفاق الحجة، فيما اتفقت عليه الأُمّة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، مبيِّناً علل كلّ مذهب من مذاهبهم، وموضحاً الصحيح لديه من ذلك[2]... وهذا هو خلاصة عمل النقد وغاية مقاصده وبنفس هذا النهج سار معظم المفسِّرين.

وتبرز أهميّة الموضوع، وهو الباعث على اختياره للبحث، في التأكيد على وجود العلاقة العلمية بين النص القرآني والتفسير، وقيام التفسير على أُسس وقواعد، تحدِّد

---

١ ـ سيأتي ذلك في فصل: مبادئ التفسير وأسباب اختلاف المفسِّرين.

٢ ـ أبو جعفر محمد بن جرير، الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، ص ١٥.



مجاله وحدود التحرك الموضوعية فيه، لا أن يكون التفسير، قراءة فرديّة حرّة بلا ضوابط ولا قيود، ليكون لكل فرد تفسيره، وبالتالي دينه ومعتقده، ولا يحق ـ بناءً على ذلك ـ لأحد أن يدّعي الحق أو أن يزعم امتلاك الحقيقة، كما قال البعض، وأضاف بأن «النص ـ القرآني ـ يتسع للكلّ: لكلّ الأوجه والمستويات والمجالات، وبإمكان كل مَن يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه، وإذن، بإمكانه أن يكتشف غيره أيضاً، إذا ما باشر قراءة النص بعقل مفتوح وقلب مفتوح، فلا مجال إذن لأن يخطِّئ الواحد الآخر، ما دام كلام الله يتسع للمِثل والمختلف وللموافق والمعارض في آن ... »[1].

وهذا يعني أن يكون القرآن مجالاً لكل رأي وهوى، دون ضوابط ولا معايير للتخطئة والتصويب، فلا حق يتميّز ولا باطل يتشخّص، ويجوز فيه الشيء بفهم هذا ويمتنع بفهم ذاك، وهذا هو عين التفسير بالرأي، الذي حذّرت منه الروايات ونهى عنه العلماء، وكانت ميزته وسمته أنّه لا يقوم على أساس من علم ولا يلتزم بمنهج في فهم، فهو قول بلا دليل، ورأي لا يستند إلى برهان، وهذا خلاف سيرة المفسِّرين، الذين اتفقوا في أغلب قواعد التفسير والتقوا في الكثير من موارده، وأخطأوا في الدليل أو المدلول في البعض الآخر.

وهذا ما يمكن بتأسيس منهج للنقد أن يتلافى الكثير منه، وأن تتوحّد جهة الخطوات فيه لتقترب المسافات بينهم، ونشير هنا إلى ما ذكره العلماء من أنّ الكثير من اختلاف المفسِّرين كان اختلاف تنوّع، لا اختلاف تغايرٍ في المعاني، فيعبِّر كل مفسِّر عن الحقيقة نفسها بوجه من وجوهها، وضربوا لذلك مثلاً بتفسير الصراط، بالاسلام تارة، وبالقرآن تارة أخرى، وكلّها وجوه لطريق الحق فدين الاسلام هو اتباع القرآن، وأين هذا ممّا سبق من التفسير بالشيء وخلافه، وبالموافق ومعارضه... إلّا أنّ ذلك لا ينفي وجود الاختلاف في موارد أخرى ممّا يستدعي وضع ضوابط وإرساء أُسس لتقييم التفسير ومعرفة مدى انطباقه مع النص القرآني، لغة وبياناً.

---

١ ـ علي، حرب، نقد الحقيقة، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٢٥.

أسئلة الموضوع، وفرضياته:

وأوّل المسائل المطروحة في المقام: كيف نشأ التفسير وكيف برز معه الاختلاف، وما هي أسبابه، وما هو حجم الاختلاف فيه، إذ إنّ هذا الأمر يوطئ لمعرفة خلفيات وقوع الأخطاء وأسلوب معالجاتها، وهو بدوره يعلّل مجمل البحث ويوجِّهه نحو الموضوعات التي يبرز فيها الاختلاف لاكتشاف أسس التفسير ونقده فيها، وحيث أنّ التفسير كان له منذ ظهوره أُسسه العلميّة وقواعده الموضوعيّة، إلّا أنّ هذه الأُسس وتلك القواعد كانت تراعى فيه دون أن تُدوّن وتُميَّز، وربّما كان بعضها قد تشخّص وتركّز بمرور الزمان وتقادم الأيام وتطور بعض العلوم المرتبطة بالتفسير، كعلوم الحديث وعلم الأُصول وغيرها، وهذه القواعد هي التي تُجنِّب التفسيرَ القول بالرأي أو التأويل الباطل، لذا كان لابدّ من السعي لِلَملمة هذه القواعد واستخراجها من طيّات كتب التفسير وعلوم القرآن وترتيبها وتصنيفها علمياً، ليرجع إليها ويستند عليها، وهذه بنفسها تشكِّل ـ بصورة وأخرى ـ الأساس لمعايير النقد وقوانينه.

ولكي يبتعد النقد عن الذوق وما يسمّى بالنقد الحكمي القائم على أساس الفهم والاستيعاب الذاتي للناقد، وبالتالي الحكم بالجودة أو الرداءة بحسب ذلك التناول للنص، ولكي يكون النقد استدلالياً وموضوعياً[1]، قائماً على أُصول مرتبطة بالنص، ووفق مبادئ وقوانين علميّة متداولة، فلابدّ إذن من العمل لاكتشاف واستقراء قواعد النقد ومبادئه وتثبيتها.

ولمّا كان القرآن قد نزل بلغة العرب ووفق أساليب كلامهم، وبالتالي تجري فيه قواعد لغتهم وقوانين لسانهم، فكان لابدّ من تقصّي هذه القواعد المتفق عليها، واستقصاء تلك القوانين، وإذ كان القرآن أثراً معجزاً في البلاغة والبيان، تحدّى فصحاء العرب وحكماءها على أن يأتوا بمثله، كان للقرآن أيضاً خصائص وميزات لغويّة،

---

١ ـ أحمد، أمين، النقد الأدبي، ج ١، ط ٤، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م، ص ١٩٨.



انفرد بها عن سائر الكلام، وكان من الضروري أن يلتزم بها المفسّرون وأن تدخل في معاييرهم النقديّة وأُسس التفاضل والترجيح بين الآراء التفسيريّة.

وبما أنّ النص القرآني، كأيّ نص آخر، حاكم على تفاسيره وبياناته، كان لابدّ من التأكيد على نفوذ هذه الحاكمية ومجالات جريانها، وبحث الإشكالات التي قد تعيق ذلك التطبيق كمسألة التشابه والنسخ، ثمّ إبراز الحدود التي يتحرّك فيه التفسير ليكون متجانساً مع القرآن وموافقاً له.

وإذا كان نقد أيّ أثر أدبي، بنحو استدلالي، يجب أن يبحث عنه في ذلك الأثر نفسه، ومن خلال مبادئه وأُصوله الملتزمة فيه، فإنّ لتفسير القرآن ميزة استثنائيّة، لأنّه قائم على أساس عقيدة دينيّة خاصّة، لها ثوابتها التي لا يحيد عنها، فلا يجوز لمفسّريه العدول عنها إلى غيرها، ومن هنا، كان النص القرآني حاكماً وملزماً لمفسّريه بخطوط عامّة، فلابدّ من اكتشافها وتحديد معالمها.

ولمّا كان جزءٌ من التفسير، هو من المأثور منه، كان لابدّ من الوقوف عند مسألة بيان السنّة للقرآن، ومرتبة السنّة منه، ودراسة مسألة العرض على القرآن، ومخالفة المرويات له، ومعايير نقد الأخبار في التفسير، من حيث السند والمتن، وحيث أنّ كثيراً من التفسير بالمأثور، هو من الموقوف على الصحابة، كان لابدّ من دراسة قيمة هذا التفسير وحجيّته، وأُسس التعامل معه.

الآثار العمليّة المترتِّبة على البحث:

التفسير، ليس قراءة لنص عادي، بل هو محاولة فهم وبيان كلام الله تعالى ومرجع المسلمين الأوّل في دينهم ومعتقدهم، لذا كان من الأهميّة بمكان أن يسعى لتثبيت أُسسه العلمية، التي عمل بها المفسّرون، وأشاروا إليها في مقدّمات عملهم وطيّات تفاسيرهم للآيات الكريمة، ولكنها ربّما لم تكن مدرجة بشكل مرتب ومبوّب ومحدّدة



بشكل واضح يمكن الرجوع إليها بسهولة، وقد أُكّد منذ البدء ـ في الروايات وآراء المفسِّرين ـ على أن يكون القول في القرآن عن علم وفهم وبدليل وبرهان ليخرج بذلك عن ساحة التفسير بالرأي والقول بلا علم، لذا فإنّ الوجه الثاني المكمِّل لتثبيت مبادئ التفسير، هو تعريف مبادئ وأُسس النقد فيه، إذ إنّ الحدّ الإيجابي للمسألة وإن كان يبعث على أن تكون المبادئ صحيحة، ولكنها تحتاج إلى بيان الحدّ السلبي الذي يجب أن تلتزم به الآراء ولا تخرج عن دائرته.

إنّ أهم ما يسعى إليه هذا البحث هو تثبيت أُسس التفسير وتحديد أُطره الموضوعية، التي تحفظ له صورته العلمية وتسد الطريق على المتقوّلين فيه بلا دليل، أو الساعين لإعطائه صورة ذوقية شخصية غير ملتزمة، تفتح الباب في القول بالقرآن لكل مَن يشتهي دون ضابط وقيد.

وقد سعينا خلال هذه الدراسة إلى أن لا نأتي بأمر إلّا وله برهانه، من نص هادٍ أو دليل شرعي معتبر، أو سيرة المفسِّرين ومناهج عملهم، وكذلك أقوال العلماء المجتهدين في علوم القرآن ومباحثه، واستقصاء ما أوردوه من ضوابط ودوّنوه من حدود، لغويّة وأُصوليّة وغيرها لإبراز أُسس نظريّة نقديّة متكاملة في التفسير تدور حولها المباحث ويرجع إليها عند الاختلاف.

ومن الطبيعي أنّ هذا لم يكن بالأمر اليسير، وذلك لتناثر تلك الموضوعات وتفرّقها بين مصادر اللغة وكتب التفسير، بل إنّك قد لا تجد آراء مفسِّر واحد في موضع واحد، وإنّما هي مبثوثة في سائر أجزاء تفسيره، ولذا قد يتطلّب العمل أحياناً سَبْرَ غور هذا التفسير وذاك واستقصاء آرائه هنا وهناك، للخروج بقاعدة لغويّة أو معيار عام التزمه في منهجه التفسيري.

أضف إلى أنّ البحث له مسيس صلة بموضوعات هي الأخرى ذات حسّاسية وتعدّد في الرأي، فكان لابدّ من التعرّض لها ووضع أساس عام للبحث فيها، إذ أنّها



تتطلّب بنفسها أبحاثاً معمّقة ومفصّلة، كموضوع المحكم والمتشابه، ومسألة وقوع النسخ في القرآن، وغيرها.

وبلا شك فإنّ تكامل الصورة ومن خلال جهود أخرى، تسعى لإبراز منهج النقد في التفسير بمعاييره المختلفة وأُسسه العلمية الواضحة سيكون له تأثير كبير في الاقتراب بالفهم والتفسير من مراد الله تعالى من آياته، وتجنّب الآراء الشاذّة والتأويلات الباطلة، وتوطئ الطريق للوصول إلى تفاسير مقبولة وفق ضوابط متفق عليها، كما تهيأ السبيل لطلّاب العلم والمعرفة للسير في طريق الاستزادة من نور القرآن وهديه، ليتقدّموا فيه على بصيرة وهدىً من أمرهم، مسترشدين بسبل الصالحين ممّن خدموا القرآن وكان لهم الفضل السابق علينا وعلى سائر الأجيال.

ولذا كان مُناي أن تكون تلك الدراسة خطوة على هذا الطريق، لكي تتقارب من خلاله خطى المسلمين وتتوكّد أصر وحدتهم، من خلال البحث العلمي والحوار الموضوعي، ولا شك في أنّ أهم مستلزمات ذلك أن نتعامل بحسن الظن وإعذار الآخرين، وأن يتوجه النقد للمقولات والموضوعات، لا الذوات، وتجنّب لغة الاتهام والرمي بالكفر أو الابتداع، فإنّ الناس ليسوا بفوق أن يخطئوا، ولا دون أن تكون في مقالتهم بعض الحق، وأن تتّسع دائرة النقد كما تتّسع الصدور لتقبّله، فإنّ الأُمم تتقدّم والشعوب ترتقي حين يكون للنقد دوره المطلوب، وللتعبير حرمته ومجاله الواسع.

وما أُريد التأكيد عليه هنا، هو أنّ غرض البحث، وضع أُسس ومبانٍ تشكّل للموضوع صورته العامّة والتعريف بأهمّ الرؤى والإشكالات المطروحة فيه، ولا أدّعي أنّ البحث نهائي ومستوعب لجميع جوانبه، أو مستغرق لكل تفاصيله، وإنّما الهدف إثارة روح الفكر وتنبيه الخواطر نحو أهميّة هذا الموضوع، ليأتي آخرون يزيدونه بحثاً ونقداً حتى تتلاحق الخطوات باتجاه نظريّة جامعة راشدة بإذن الله.

ولا شك في أنّ المقام هنا، مقام دعاء واستغفار ونحن بين يدي الباري تعالى وكتابه الكريم، فنقول: «رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إنْ نَسينا أو أخْطَأْنا»،

«رَبَّنا اغْفِرْ لَنا ولإخْوانِنا الّذِينَ سَبَقُونا بِالإيمان»،

«رَبَّنا اغْفِرْ لِي ولِوالِدَيَّ ولِلمُؤْمِنينَ يَومَ يَقومُ الحِساب»،

«رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا إنّكَ أنتَ السَّمِيعُ العَلِيم».

إحسان الأمين

تمهيد

النقد في اللغة، فن تمييز جيِّد الكلام من رديئه، وصحيحه من فاسده، والأصل فيه من: نقد الدراهم، والدنانير وغيرهما نقداً، ميّز جيِّدها من رديئها[1].

وفي الاصطلاح الحديث، يُعرف النقد (Criticism) بتعريفين: أحدهما الحكم (Jugement)، ويراد به الحكم على الأشياء، بالحسن أو الرداءة، أو الجمال أو القبح. والآخر التفسير (Interpretation) أو التحليل (Analyzation)، فالنقد بذلك يتّجه إلى تحليل وتجزئة النص لإدراك أبعاده وبلوغ أعماقه[2].

والدراسة التي بين أيدينا هي محاولة لاستقراء منهج النقد في التفسير، أي الطريقة البيّنة والخطة المتبعة في نقد ما يرد من تفاسير مختلفة ببيان نقاط القوّة والضعف، والصحّة والخطأ فيها، بغية الاقتراب من المعنى المراد من الآيات.

وطبيعي أنّ نقد التفسير يتضمّن كلا المعنيين الآنفين للنقد، فهو يبتدأ بتحليل النص المفسَّر لغرض فهم الدليل الذي استند إليه، ثمّ يخلص إلى الحكم عليه، استناداً إلى المبادئ والأُسس المعتمدة في التفسير، ومدى التزام التفسير بها أو خروجه عليها.

وعلى الرغم من تعدّد وتنوّع اتجاهات المفسِّرين، وغلبة لون خاص على تفاسير بعضهم، فمنها الأثري والبياني، وأخرى يغلب عليها الاهتمام الفقهي، أو الكلامي، وبعضها يهتم بالمسائل التربوية أو العرفانية، وغير ذلك، إلّا أنّ في هذه جميعاً مساحة

---

١ ـ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، تحقيق: د. ابراهيم أنيس وآخرون، ج ٢، ط ٢، القاهرة، ص ٩٤٤، مادة نقد.

٢ ـ د. علي جواد، الطاهر، المصدر السابق، ص ٣٣٩.



مشتركة لمنهج النقد، إذ لابدّ أن يكون التفسير ممّا تحتمله الآية، قراءة ولغة ومعنىً، وأن يكون منسجماً مع القرآن، بسياقاته وقواعده وأُصوله.

ولذا فإنّ هدف البحث هو محاولة تشخيص الأسس التي يقوم عليها النقد، في المجالات المختلفة المتعلّقة به، من لغة وقراءة، وفهم وبيان، وبالرجوع إلى نفس القرآن الكريم والقواعد الجارية فيه، وكذلك السنّة الشريفة التي تكفّلت ببيان القرآن، وعلوم الحديث التي تعنىٰ بحفظ السنّة وسلامتها، وكذلك المباحث الكلامية العقلية التى يقوم عليها الاعتقاد في الاسلام، وهذا ما عنينا به فيالفصول الخمسة الأخيرة من الكتاب.

وقبل ذلك كان لابدّ من بحث أمرين:

الأوّل: دراسة مبادئ التفسير، وأسباب الاختلاف فيه، إذ أنّ معرفة طريقة ظهور النص وطبيعة اللغة التي جاء بها، وسنن المجتمع المخاطب به، وتطور فهم المخاطبين له بحسب زمان نزوله فيهم... إضافة إلى أسباب وأنواع الاختلافات الواقعة في تفسيره، كل ذلك له دخل كبير في تعيين الموارد التي يكثر فيها الخطأ، والتي تحتاج إلى فحص وتمحيص، وبالتالي المسار الذي يسير عليه النقد.

والثاني: تشخيص منافذ الضعف ومسارب الشك فيه، كالإسرائيليات والموضوعات وغيرها، فهي المجالات التي يجب الحذر منها، والدقة في نقد التفاسير المختلطة بها، لأنّ الكثير منها يحمل معه آثار التحريف وأدوات التخريب.

وهذان الموضوعان سيشكلان محور البحث في الفصلين، الأوّل والثاني ممّا يأتي، ومن الله التوفيق.



الفصل الأول

مبادئ التفسير
وأسباب اختلاف المفسرين

١ ـ لغة القرآن وأسلوب بيانه

٢ ـ تفاوت الناس في فهم القرآن

٣ ـ تصحيح النبي (ص) للسهو في فهم القرآن

٤ ـ ظهور الاختلاف بين الصحابة

٥ ـ أنواع الاختلاف

٦ ـ اختلاف الصحابة في التفسير

٧ ـ أسباب الاختلاف بين الصحابة

٨ ـ اتساع الاختلاف بعد عصر الصحابة

مبادئ التفسير وأسباب اختلاف المفسِّرين

١ ـ لغة القرآن وأسلوب بيانه :

﴿كِتابٌ أنزَلناهُ إليكَ مُباركٌ لِيَدَّبَّروا آياتِهِ وليَتَذكَّر أُولُوا الألبابِ﴾ (ص/ ٢٩).

اقترن نزول القرآن ببيانه، وكان المفسِّر الأوّل لآياته الذِّكر الحكيم والرسول الكريم (ص)، قال تعالى: ﴿وأنْزَلنا إليكَ الذِّكْرَ لِتُبيِّنَ لِلنّاسِ ما نُـزِّل إليهِـم ولَـعلَّهُم يَتَفَكَّرونَ﴾ (النحل/ ٤٤)، كما اقترن نزوله المبارك بالدعوة إلى التدبّر في آياته والتفكّر في كلماته ليكون هدىً للناس وذكرى لأُولي الألباب وموعظة للمتقين، وهذا يعني أن حركة النزول رافقتها مسيرة التنزيل والتفسير.

ولتحقيق هذا الأمر وتحققه كان لابدّ لخطاب القرآن ومنهج بيانه أن يكون ذات ميزة خلّاقة تجمع بين استيعابه للحقائق الإلهٰية والمعاني العظيمة التي يحملها واللغة الميسّرة لعموم الناس والتي تمكنهم من تلقي كلماته وفهم معانيه ودرك غاياته.

فقد نزل الوحي الكريم بلسان القوم الذين خاطبهم، وعلى أساليب لغتهم في الحوار والتفاهم، وتلك سنّة إلهٰية، إذ يقول تعالى: ﴿وَما أرْسَلْنا مِن رَسولٍ إلّا بِلِسانِ قَومِهِ لِيُبيِّنَ لَهُم ...﴾ (إبراهيم/ ٤)، وهي طريقة عقلائية في الخطاب والبيان، فلا يصحّ التوجه لقوم بالهدى والنصح، والبشارة والإنذار، بلغة لا يفهمونها، أو بكلمات لا يدركون معانيها، فإذا كان الوحي كذلك من العسر وصعوبة الإدراك سقط التكليف وبطلت الحجج، إذ ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إلّا وُسْعَها﴾ (البقرة/ ٢٨٦).

لذا جاء القرآن بلغة سهلة ميسرة لمخاطبيه، فكان ﴿قُرآناً غَيرَ ذِي عِوَجٍ﴾ (الزمر/ ٢٨)، يتلقّى آياته بالخطاب، المؤمن والكافر، لتعمّ الدعوة جميعهم ويتمّ البلاغ إليهم

بوضوح وكفاءة، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أنزَلنا عَليكَ الكِتابَ يُتْلى عَلَيهِمْ إنّ في ذلكَ لَرَحمةً وذِكْرى لِقَومٍ يُؤمِنونَ﴾ (العنكبوت/ ٥١).

وكان لب القرآن ومحور نداءاته: الدعوة للتعقل والتفكر في آياته والحثّ والتحريض على التذكر والتدبر فيها، وكان لازماً ـ لإتمام الإنذار والوعيد ـ أن يكون القرآن ﴿بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء/ ١٩٥)، فاللغة هي وسيلة الخطاب والتلقي كما هي أداة التفهيم والتبيين.

وإذ كانت دعوة القرآن عامة للناس: للتدبّر فيه، بل ذمّ العقول المقفلة عن فهم معانيه، فلابدّ أن تبتنى تلك الدعوة على أساس عدم استغلاق تلك المعاني، وعلى إمكانية التدبر والتفكر في آياته لسائر الناس، وهذا ما يؤكِّدُهُ الطبري في مقدمة تفسيره، إذ يقول: «فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبيّه محمد (ص) لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان ... »[1].

ولعلّ هذا ما أراده ابن خلدون بقوله: «إنّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه»[2].

نعم، هم يفهمونه بالفهم العام المتعارف عندهم، إذ لم يكن كلامه أعجمياً عليهم، ولا كلماته غريبة ومستعصية عليهم، ولعلّ هذا هو الذي أراده ابن عباس في وجوه التفسير التي ذكرها، فكان أوّلها: وجه تعرفه العرب من كلامها[3].

نعم، هم «يعلمون ظواهره وأحكامه، وأمّا دقائق باطنه، فإنّما يظهر لهم بعد البحث

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨.

٢ ـ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ص ٤٨٩.

٣ ـ جلال الدين، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: د. مصطفى ديب البُغا، ج ٢، ط ٣، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ص ١٢١٢.



والنظر ... »[1]، وفي ذلك يتفاوتون ويتباينون، كل بحسب علمه وقدرته على الاستيعاب.

فالقرآن على ما فيه من كنوز معرفية عظيمة ومعارف عميقة وغنية، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَو كانَ البَحْرُ مِداداً لِكَلماتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحرُ قبلَ أنْ تَنْفَدَ كَلماتُ رَبِّي وَلَو جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (الكهف/ ١٠٩)، إلّا أنّه جاء بلغة الناس ولسان عرفهم العام، لذا تلقّوه بالقبول، وأنِسوا بأدبه ولم يستوحشوه ولم يستنكروه، وفي ذلك يقول الراغب: «ما من برهان ولا دلالة وتقسيم وتحديد مبني على كليات المعلومات العقلية والسمعية إلّا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده على عادة العرب دون دقائق طرق الحكماء والمتكلمين»[2].

وتلك ميزة فريدة للقرآن في لغته وأدوات خطابه ولحن بيانه، إذ جمع بين السهولة والامتناع: فهو سهل في التعبير والأداء بحيث يفهمه كل قريب وبعيد، وهو في نفس الوقت: ممتنع في الإفادة بمبانيه الشامخة والإدلاء بمراميه الشاسعة ... ذلك إنّه جمع بين دلالة الظاهر وخفاء الباطن، في ظاهر أنيق وباطن عميق[3].

وتلك إرادة إلٰهية أرادت أن تكون عطايا القرآن لمن استنزلها متزايدة وإفاداته لمن طلبها متوالية، وهو يفيض على الكل من ريّ هداه وعلمه دون أن تتوقف معانيه عند مستوى واحد، بل هي آفاق لا تنتهي، ينعم الله بها على مَن يشاء من عباده، والله ذو الفضل العظيم.

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ١٤.

٢ ـ أبو القاسم، الراغب الاصفهاني، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، ط ١، الكويت، دار الدعوة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م، ص ٧٥.

٣ ـ محمد هادي، معرفة، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، ج ١، ط ١، مشهد، الجامعة الرضوية، ١٤١٩هـ، ص ٩٧.

٢ـ تفاوت الناس في فهم القرآن:

ومن الطبيعي أن يتفاوت الناس في مقدار فهمهم ومعرفتهم للقرآن، لاختلاف استعداداتهم وتوفيقاتهم، فمنهم مَن يقف عند ألفاظه وعموم خطابه، ومنهم مَن يغوص في أعماقه ويسيح في آفاقه، ليأخذ كلٌّ بمقدار سعته، قال تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَت أودِيَةٌ بِقَدرِها ...﴾ (الرعد/ ١٧).

فالناس في فهمه مراتب: مرتبة دنيا وهي فهم ما يعطيه الظاهر من الآيات وإدراك المعنى الإجمالي العام، ممّا يدركه أصحاب اللغة ومن عامّة الناس، ومراتب عليا للتفسير خاصّة بالعلماء وطلّاب العلم الذين يبحثون في دقائق التفسير وخفاياه وأسراره، قال تعالى: ﴿كِتابٌ أنزَلناهُ إليكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّروا آياتِهِ وَلِيَتَذَكَّر أُولوا الألبابِ﴾ (ص/ ٢٩).

وهذا من صور إبداعه ولطيف إعجازه، وفي ذلك يقول الراغب: «فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجلى صورة تشتمل على أدقّ دقيق، لِتفهم العامة من جليِّها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، ويفهم الخواص من أثنائها، ما يوفي على ما أدركه فهم الحكماء، وعلى هذا قال عليه الصلاة والسلام: (إن لكل آية ظهراً وبطناً ولكل حرف حداً ومطلعاً)[١] لا على ما ذهب إليه الباطنية.

ومن هذا الوجه كلّ مَن كان حظّه في العلوم أوفر كان نصيبه من علم القرآن أكثر، ولذلك إذا ذكر تعالى حجة على ربوبيته ووحدانيته أتبعها مرّة بإضافتها إلى أولي العقل، ومرّة إلى أولي العلم، ومرّة إلى السامعين، ومرّة إلى المفكّرين، ومرّة إلى المتذكّرين، تنبيهاً على أنّ بكلّ قوة من هذه القوى يمكن إدراك حقيقة منها، وذلك نحو قوله: ﴿إنّ في ذلكَ لآياتٍ لِقَومٍ يَعقِلونَ﴾ (الرعد/ ٤) وغيرها من الآيات»[٢].

---

١ ـ أخرجه الفريابي من رواية الحسن مرسلاً عن رسول الله (ص) أنّه قال: (لكلّ آية ظهر وبطن، ولكلّ حرف حد، ولكل حد مطلع) السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢١٩.

٢ ـ الراغب، مقدمة جامع التفاسير، ص٧٦.



وتفاوت الناس في المعرفة والإدراك مسألة ذاتية طبيعية، كما إنّهم يتفاوتون في تناول أيّة مادة معرفية بحسب ثقافتهم وعلمهم الذاتي من جهة، وبحسب نوع النص وأبعاده العلمية ودرجة بيانه وانكشافه لقارئه من جهة أخرى، يقول الراغب: «ثمّ إنّ القرآن، وإن كان في الحقيقة هداية لكلّ البشرية، إلّا أنّهم لا يتساوون في معرفته، وإنّما يحظون به بحسب درجاتهم واختلاف أحوالهم، فالبلغاء تعرف من فصاحته، والفقهاء من أحكامه، والمتكلمون من براهينه العقلية، وأهل الآثار من قصصه ما يجهله غير المختص بفنّه، وقد عُلِمَ أنّ الإنسان بقدر ما يكتسب من قوته في العلم تتزايد معرفته بغوامض معانيه، وعلى ذلك أخبار النبيّ (ص)، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: (نضّر الله امرءاً سَمِعَ مقالتي فوَعاها كما سَمِعَها، حتى يؤدِّيها إلى مَن لم يَسمعْها، فرُبَّ مبلَّغٍ أوعى من سامِعٍ)»[1].

ولا يستثنى أحد في هذا التفاوت، سوى المعصوم، أمّا سائر الناس فالاختلاف فيهم سنة ﴿وَلا يَزالُونَ مُخْتَلِفِينَ إلّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾ (هود/ ١١٨)، ولا يمكن أن تجد شخصين متطابقين في كل شيء، بل لا تجد توأمين من أب وأُم واحدة يتساويان في العلم والمعرفة.

٣ـ تصحيح النبيّ (ص) للسهو في فهم القرآن:

كان رسول الله (ص) المتلقّي الأوّل للقرآن، نزل به الروح الأمين على قلبه، وتكفّل ربّ العزّة بتعليم الرسول: قرآنه وبيانه، وأوكل إليه تبيينه للناس، إذ قال تعالى: ﴿وأنْزَلْنا إلَيكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إلَيهِمْ ولَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرونَ﴾ (النحل/ ٤٤).

وهكذا كانت سنّة الرسول (ص) ومنهجه في الأمّة، فقد روى الطبري بسنده عن

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٤٦. والرواية في سنن الترمذي، ج ٥، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ص ٣٤، ح٢٦٥٧، مع بعض الاختلاف.



أبي عبدالرحمٰن، قال: «حدّثنا الذين كانوا يُقرئوننا أنّهم كانوا يستقرئون من النبيّ (ص) فكانوا إذا تعلّموا عشر آيات لم يخلّفوها حتى يعلموا بما فيها من العمل، فتعلّمنا القرآن والعمل جميعاً»[1].

وفي رواية ابن مسعود: «كان الرجل إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهنّ حتى يعرف معانيهنّ والعمل بهنّ»[2].

لقد عاصر الصحابة أحداث الرسالة وملابساتها وعايشوا ظروف الدعوة وأجواءها، وقد نزل الوحي فيهم فعرفوا أسباب نزول الآيات، وتلقوا من لدن الرسول الكريم بياناتها وتفاصيل أحكامها، أضف إلى أنّ القرآن الكريم قد نزل بلغتهم وخطابه موجّه إلى مجتمعهم، فكانوا قريبين إلى فهم القرآن وتلمّس معانيه.

ولكن الصحابة قد يشكل عليهم فهم بعض الآيات بتفاصيلها، وقد يخطأون في ذلك، ولكن وجود الرسول (ص) بين ظهرانيهم كان بمثابة صمام الأمان وضمان السلامة من شيوع ذلك الفهم الخاطئ أو استمراره، إذ كان النبيّ الكريم (ص) يبادر إلى تصحيح الخطأ وتقويم الموقف في القول والعمل، سواء بادر المسلمون إلى ذلك أم لم يبادروا، عملاً بقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الّذين آمَنوا أطِيعوا الله وأطِيعوا الرَّسول وأُولِي الأمر مِنكُم فإن تَنازَعتُم في شيءٍ فَرُدُّوه إلى اللهِ وإلى الرَّسول إنْ كُنتُم تُؤمِنون بِاللهِ واليَومِ الآخرِ ذلِكَ خَيرٌ وأحسَنُ تأوِيلاً﴾ (النساء/ ٥٩)، وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب طاعة الرسول (ص) والرجوع إليه.

أو أن يرى الرسول (ص) قصوراً أو خطأً في فهم أو عمل فيبادر هو إلى تقويمه وتصحيحه، ومن أمثلة ذلك في سيرة الرسول (ص): ما رواه الطبري بسنده عن عمرو أن ابن أبي هلال حدّثه أنّه سمع القرطبي يقول: قرأت عائشة زوج النبيّ (ص) قول الله: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمونا فُرادَى كَما خَلَقناكُمْ أوّلَ مَرَّةٍ﴾ فقالت: وا سوأتاه، إنّ الرجال

١، ٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص٥٣، المقدمة.



والنساء جميعاً يحشرون ينظر بعضهم إلى سوأة بعض! فقال رسول الله (ص): ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنهُم يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ لا ينظر الرجال إلى النساء ولا النساء إلى الرجال. شُغِلَ بعضُهم عن بعض»[1].

فإنّ الرسول (ص) بادر إلى تصحيح الصورة الذهنية المتولدة من الآية الكريمة وبَيَّن الموقف بالقرآن ووضّحه.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: تصحيح رسول الله (ص) لعدي بن حاتم فهمه لقوله تعالى: ﴿وكُلُوا واشْرَبوا حتّى يَتَبيَّنَ لكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الفَجْرِ﴾ (البقرة/ ١٨٧)، قال عدي: يا رسول الله، كل شيء أوصيتني قد حفظت، غير الخيط الأبيض من الخيط الأسود، قال (ص): وما منعك يا ابن حاتم، وتبسّم كأنّه قد علم ما فعلت، قلت: فتلت خيطين من أبيض وأسود فنظرت فيهما من الليل فوجدتهما سواء. فضحك رسول الله (ص) حتى رُئِيَ نَواجذُه، ثمّ قال: (ألم أقل لك من الفجر؟ إنّما هو ضوء النهار وظلمة الليل)[2].

ومنه أيضاً: أنّ أحد الصحابة فهم من قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنُوا عَلَيْكُم أنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُم مَنْ ضَلَّ إذا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة/ ١٠٥)، أنّها تعني ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فبادر رسول الله (ص) إلى بيان خطئه وتوضيح المراد من الآية الكريمة، فعن أبي عامر الأشعري: كان رجل قتل منهم بأوطاس، فقال له النبيّ (ص): يا أبا عامر، ألا غيّرت؟ فتلا هذه الآية: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمنوا عَلَيكُم أنفُسَكُم لا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إذا اهْتَدَيْتُمْ﴾ فغضب رسول الله (ص) وقال: أين ذهبتم؟ إنّما هي: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمنوا لا يُضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ ـ من الكفار ـ إذا اهْتَدَيْتُمْ﴾ »[3].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٥، ص٣٢٤، (الأنعام/ ٩٤).

٢ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٢١١، (البقرة/ ١٨٧).

٣ ـ أحمد بن حنبل، الشيباني، مسند أحمد، ج٤، مصر، مؤسسة قرطبة، ص١٢٩، ٢٠١، ٢٠٢.

وأخرج عبد بن حميد في تفسيره عن نُفيع، قال: قال رسول الله (ص): ﴿ولِلهِ على النّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ اسْتَطاعَ إليهِ سَبيلاً ومَنْ كَفَرَ فإنَّ اللهَ غَنِيٌّ حَميدٌ﴾ (آل عمران/ ٩٧) فقام رجل من هذيل، فقال: يا رسول الله، مَن تركه فقد كفر؟ قال (ص): (مَن تركه لا يخاف عقوبته ولا يرجو ثوابه)[١].

وأخرج أحمد عن عائشة أنّها قالت: يا رسول الله ﴿والّذينَ يُؤْتُونَ ما آتَوْا وقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾ (المؤمنون/ ٦٠)، هو الذي يسرق ويزني ويشرب الخمر وهو يخاف الله؟ قال: (لا يا بنت الصِّدِّيق، ولكن الذي يصوم ويصلِّي ويتصدّق ويخاف الله)[٢].

وقد ذكر ابن قيّم الجوزية بعض هذه الموارد ونماذج أخرى ممّا أنكره رسول الله (ص) على بعض أصحابه من خطأ فهمهم لتفسير بعض الآيات وتصحيح النبي (ص) لتلك الأفهام الخاطئة، ونقلها صاحب المنار في تفسيره[٣].

ومن بركات وجود الرسول الكريم وبيانه المستمر لمعاني القرآن فإنّ الاختلاف في التفسير على عهده كان قليلاً جداً، وإذا ظهر بادر الرسول (ص) إلى إزالته بالتقويم والتسديد والنصح والارشاد، فكان وجوده بينهم مصدر رحمة لهم ومنبع عطاء.

قال تعالى: ﴿وَما أرْسَلْناكَ إلّا رَحْمَةً لِلعالَمينَ﴾ (الأنبياء/ ١٠٧).

وقال جلّ شأنه: ﴿وَما كانَ اللهُ لِيُعذِّبَهُمْ وأنْتَ فِيهِمْ وَما كانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُم يَستَغفِرونَ﴾ (الأنفال/ ٣٣).

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٤٣.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٢٦٦.

٣ ـ أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، ابن قيّم الجوزية، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج١، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ص٣٢٩. وأُنظر: محمد رشيد، رضا، تفسير المنار، ج٧، بيروت، دار المعرفة، ص١٧٢.



٤ ـ ظهور الاختلاف بين الصحابة:

قد سبق القول بأنّ وجود التباين في الفهم والاختلاف في الرأي ظاهرة طبيعية لا يسلم منها أي مجتمع بشري، إن لم تكن تلك من لوازم حركته ونموه وتقدّمه، وكان وجود الرسول الكريم (ص) ـ كما سبق ذكره ـ يمنع من بروز تلك الظاهرة على السطح لأنّه كان نبي الأمّة ومرجعها في الاعتقاد والتشريع، ولذا سرعان ما تختفي ظواهر الاختلاف ويعمّ التوافق والفهم المشترك، ولكن بعد وفاة الرسول (ص) بدأت الأفهام المختلفة تبرز على السطح وتأخذ طريقها إلى المجتمع، وكان وجود القرآن الكريم بين يدي المسلمين وحضور سنّة الرسول (ص) في ذاكرتهم، كانا يقربان من المسافات بين الأفكار ويدعوان الأمّة إلى الاجتماع، ولكن ذلك لم يمنع من ظهور الاختلاف بينهم، ومنه الاختلاف في فهم النصوص وتفسيرها.

يروي لنا الطبري صورة من الاختلاف في فهم النص القرآني، في عصر أبي بكر، والذي لم يَدُم سوى سنتين بعد وفاة الرسول (ص)، فقد أخرج بسنده عن قيس بن أبي حازم، قال: سمعت أبا بكر يقول وهو يخطب الناس: يا أيُّها الناس، إنّكم تقرأون هذه الآية ولا تدرون ما هي: ﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنوا عَلَيكُم أنفُسَكُم لا يَضُرُّكُم مَن ضَلَّ إذا اهْتَدَيْتُم﴾ وإنِّي سمعت رسول يقول: (إنّ الناس إذا رأوا منكراً فلم يغيِّروه عمّهم الله بعقاب)[1].

ويبدو أنّ تفسير هذه الآية كانت مثار جدل مستمر، ففي نص آخر ينقل الطبري اختلاف الصحابة في تفسيرها أيضاً، فروى بسنده عن حرمي، قال: سمعت الحسن يقول: تأوّل أصحاب النبيّ (ص) هذه الآية ﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنوا عَلَيكُم أنفُسَكُم لا يَضُرُّكُم مَن ضَلَّ إذا اهْتَدَيْتُم﴾، فقال بعض أصحابه: دعوا هذه الآية فليست لكم.

ونقل روايات أخر عن الاختلاف حول تلك الآية[2].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٥، ص١٢٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ج٥، ص١١٩.



ولم يكن الاختلاف عند عامة الناس، بل ربّما كان بين علّية القوم، فقد أخرج مسلم في الصحيح عن أبي موسى الأشعري، قال: اختلف رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصاريون: لا يجب الغسل إلّا في الدفق أو من الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، فقال أبو موسى: أنا أشفيكم من ذلك، فاستأذنت على عائشة ... وقالت: إذا جلس بين شعبها الأربع ومسَّ الختان الختان فقد وجب الغسل. وفي رواية الطحاوي في مشكل الآثار أن هذا الاختلاف وقع بحضور عمر الذي قال: يا عباد الله قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار ... [1].

والاختلاف هذا لا يتعلّق بمسألة نادرة الحدوث، بل هي من المسائل اليومية التي يكثر فيها الابتلاء، فما بالك بغيرها من المسائل.

٥ ـ أنواع الاختلاف:

لم يقتصر الاختلاف في مسائل معيّنة بل شمل العقائد، والفقه، والتفسير، وكذلك المفاهيم العامة، وكلّها ـ بنحو أو بآخر ـ مرتبطة بالقرآن.

فمن أمثلة الاختلاف في العقائد، مسألة رؤية الله تعالى، وهي ترتبط بتفسير عدد من الآيات القرآنية، منها ما يتعلّق برؤيته في الآخرة، كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ ناضِرَةٌ إلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ (القيامة/ ٢٢ ـ ٢٣)، ومنها ما يتعلّق برؤية النبيّ (ص) له في الإسراء والمعراج، كقوله: ﴿ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رَأى﴾ (النجم/ ١١)، وقوله: ﴿لَقَد رَأى مِن آياتِ رَبِّهِ الكُبْرَى﴾ (النجم/ ١٨)، وقوله: ﴿ولَقَد رآهُ بالأُفُقِ المُبِينِ﴾ (التكوير/ ٢٣) ولها، جميعاً، ارتباط بقوله تعالى: ﴿لا تُدرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾ (الأنعام/ ١٠٣).

---

١ ـ بدر الدين، الزركشي، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغاني، ط ٢، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، ص ٧٨.



فقد أخرج السيوطي عن عبدالرزاق وأحمد وعبد بن حميد والبخاري ومسلم والنسائي والدارقطني في الرؤية، والبيهقي في الأسماء والصفات، عن أبي هريرة، قال: قال الناس: يا رسول الله، هل نرى ربّنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، يا رسول الله، قال: فإنّكم ترونه يوم القيامة كذلك ...

وفي رواية أخرى عن أبي هريرة أيضاً: «فتجلّى لهم عزّوجلّ فيضحك في وجوههم فيخرّون له سجداً»[1].

في المقابل توجد نصوص عن الصحابة والتابعين تنفي ذلك، فقد روي عن ابن عباس أنّه قال لسائل سأله: ادع ربّك باصبعك اليمنى واسأل بكفّك اليسرى، واغضض بصرك وكفّ يدك، فإنّك لن تراه ولن تناله، فقال الرجل: ولا في الآخرة؟ فقال: ولا في الآخرة[2].

وروى السيوطي عن أبي صالح ومجاهد ـ وهو تلميذ ابن عباس المقدّم ـ في قوله تعالى: ﴿إلى ربّها ناظِرَةٌ﴾، قال: تنتظر الثواب من ربّها[3].

ورويت روايات أخرى في أنّ النبيّ (ص) قد رآى ربّه في الإسراء والمعراج، منها ما رواه الطبري عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ولَقَد رَآهُ نَزْلَةً أُخرى ...﴾ قال ابن عباس: قد رآه النبيّ (ص).

وقد خالفت عائشة وغيرها من الصحابة هذا الرأي، في الصحيحين من حديث مسروق، قلت لعائشة: يا أمتاه، هل رأى محمد ربّه؟ فقالت: لقد قفّ شعري ممّا قلت،

---

١ ـ جلال الدين عبدالرحمن، السيوطي، الدرّ المنثور في التفسير المأثور، ج ٨، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م، ص ٣٥٠.

٢ ـ الربيع بن حبيب، البصري، مسند الربيع، تحقيق: محمد إدريس، ط ١، بيروت، دار الحكمة، ١٤١٥هـ، ص ٣٢١.

٣ ـ السيوطي، الدر المنثور، ج ٢٩، ص ٣٦٠.



مَن حدّثك أنّ محمداً (ص) رأى ربّه فقد كذب، ثمّ قرأت: ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأبصارَ وهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾ (الأنعام/ ١٠٣)، ولكنّه رأى جبريل في صورته مرّتين. وفي رواية: مَن زعم أنّ محمداً رأى ربّه فقد أعظم على الله الفرية.

قال الزركشي: وهذا قاطع في المسألة إذ صرّحت فيه بالدفع[١].

ومن أمثلة ذلك: مسألة البكاء على الميت، وهو ما أخرجه البخاري ومسلم: ... أنّه لمّا أصيب عمر جعل صهيب يبكي ويقول: وا أخاه وا صاحباه، فقال عمر: يا صهيب، أتبكي عليَّ وقد قال رسول الله (ص): (إنّ الميت يعذّب ببعض بكاء أهله عليه)؟ قال ابن عباس: فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة، فقالت: رحم الله عمر، والله ما حدّث رسول الله (ص). وقال مسلم: يرحم الله عمر، لا والله ما حدّث رسول الله (ص) أنّ الله يعذب المؤمن ببكاء أحد، ولكن قال: (إنّ الله يزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه). قال: وقالت عائشة: حسبكم القرآن ﴿وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى﴾ (النجم/ ٣٨)[٢].

وأمّا اختلافهم في الفقه، فهو كثير، من ذلك:

١ ـ اختلاف ابن عباس مع أبي هريرة في عدّة المرأة الحامل المتوفى عنها زوجها، هل هو آخر الأجلين (العدّة والوضع) أو أنّه حين وضع حملها ﴿وَأُولاتُ الأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق/ ٤)[٣]، واختلاف الأنصار في ذلك[٤].

٢ ـ اختلافهم في التيمم عند فقد الماء[٥].

٣ ـ واختلافهم في المسح على الخفين، هل الرسول (ص) مسح أم لا؟ وهل مسح بعد نزول المائدة (آية ٦)؟ أخرجه أحمد في مسنده[٦].

---

١ ـ الزركشي، الإجابة، ص٩٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٧٦ ـ ٧٧.

٣ ـ البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، سورة الطلاق (٦٥) باب (٢)، وكتاب الطلاق (٦٨) باب (٣٩).

٤ ـ المصدر نفسه، كتاب التفسير (٦٥) سورة البقرة (٢) باب (٤١). وفي سورة الطلاق (٦٥) باب (٢).

٥ ـ أحمد بن حنبل، المسند، كتاب التيمم (٧)، باب (٨) التيمم ضربة، وباب (٧).

٦ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص٣٦٦؛ وج ١، ص٣٢٣.



٤ ـ واختلافهم في جواز أكل الحُمُر الأهليّة[1].

٥ ـ استدراك عائشة على عدد من الصحابة: فقد أخرج مسلم عن أبي هريرة، قال رسول الله (ص): (يقطع الصلاة المرأة والحمار والكلب، ويقي ذلك مثل مؤخرة الرجل)، وقد استدركت عائشة ذلك، فأخرج الشيخان في صحيحيهما عن مسروق عن عائشة: وقد ذكر عندها ما يقطع الصلاة: الكلب والحمار والمرأة، فقالت عائشة: شبّهتمونا بالحمير والكلاب، والله رأيت رسول الله (ص) يصلّي وأنا على السرير بينه وبين القبلة، مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي رسول الله (ص) فأنسل من عند رجليه. ذكره البخاري في باب: مَن قال لا يقطع الصلاة شيء، وأخرجه مسلم عن عروة عنها أيضاً، وأخرجا نحوه عن الأسود عن عائشة[2].

واختلافات عائشة مع أبي هريرة وصحابة آخرين واستدراكاتها عليهم كثيرة ذكرها الزركشي في كتاب ألّفه لهذا الغرض، وأسماه: (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة).

ولابدّ من التأكيد هنا على أنّ كثيراً من المسائل الفقهية مرتبطة بالتفسير، حيث أنّ الفقه هو الغاية من تفسير آيات الأحكام، بل سائر الآيات، فما العمل إلّا ثمرة العلم، وأنت تجد أنّ كثيراً من الأمثلة التي ذكرناها قد وردت في كتب التفسير، في مواضعها ذيل تفسير الآيات المرتبطة بها.

ومن شواهد الاختلاف في التفسير، اختلافهم في القراءة، وكثير منه له دخل في تفسير الآيات، مثاله: قرأ ابن عباس قوله تعالى: ﴿وظَنُّوا أَنَّهُم قَد كُذِبُوا﴾ (يوسف/ ١١٠) بالتخفيف، وقرأتها عائشة (كُذّبوا) مثقلة[3].

---

١ ـ البخاري، الصحيح، كتاب الذبائح والصيد (٧٢) باب (٢٨).

٢ ـ مسلم بن الحجاج، النيسابوري، صحيح مسلم، ط ١، الرياض، بيت الأفكار الدولية للنشر، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م، كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلّي، ص ٢٠٨.

٣ ـ الزركشي، الإجابة، ص ١٠١.

واختلافهم في النسخ، وهو أساسي في العمل بالآية المدّعى نسخها أو ترك ذلك، ومثاله في الآية ٨ من سورة النساء، قوله تعالى: ﴿وإذا حَضَرَ القِسْمَةَ أُولوا القُربى واليَتامَى والمَساكِينُ فارْزُقُوهُم مِنهُ وقُولُوا لَهُم قَوْلاً مَعْروفاً﴾، قال ابن عباس: إن أناساً يزعمون أن هذه الآية نسخت. لا والله ما نسخت، ولكنّها ممّا تهاون الناس...»[١].

وقد أخرج البخاري عن سعيد بن جبير، قال: آية اختلف فيها أهل الكوفة فرحلت فيها إلى ابن عباس فسألته عنها، فقال: نزلت هذه الآية: ﴿ومَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ (النساء/ ٩٣)، هي آخر ما نزل وما نسخها شيء[٢].

والمراجع لكتب التفسير يجد المزيد من الأمثلة، والاختلاف بين التابعين أكثر من الصحابة، وأمّا بين المفسّرين من بعدهم فهو مضطرد ومتزايد.

٦ ـ اختلاف الصحابة في التفسير:

يمكن إرجاع الاختلاف إلى معنيين:

أ) اختلافهم في مستوى الفهم:

وهذا محقق ولا شك فيه، لأنّ الله تعالى خلق الناس أطواراً، ومن حكمته أنّه لم يساو بينهم في القدرات والامكانيات، حيث أنّ ذلك من متطلبات الحياة، قال تعالى: ﴿أُنْظُرْ كيفَ فَضَّلْنا بَعضَهُم على بَعْضٍ ولَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وأَكْبَرُ تَفْضيلاً﴾ (الإسراء/ ٢١).

وحتى الأنبياء الذين اختارهم الله تعالى، لم يكونوا متساوين، فهم درجات، بعضهم أفضل من بعض، كما قال تعالى: ﴿ولَقَد فَضَّلْنا بَعْضَ النَّبِيينَ على بَعْضٍ﴾ (الإسراء/ ٥٥).

---

١ ـ البخاري، الصحيح، كتاب الوصايا (٥٥) باب (١٨).

٢ ـ المصدر نفسه، كتاب التفسير (٦٥) سورة النساء (٤) باب (١٦).



والعلم هو من فضل الله ولطفه ومنه يطلب الانسان مدد العلم ﴿وقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ (طه/ ١١٤) والقرآن، هو أصل الخير الذي اختصّ الله به المسلمين، لذا قال تعالى: ﴿مَا يَوَدّ الّذينَ كَفَروا مِن أهْلِ الكِتابِ وَلا المُشْرِكِينَ أنْ يُنَزّلَ عَلَيكُم مِن خَيْرٍ مِن رَبِّكُم واللهُ يَخْتَصُّ بِرَحمَتِهِ مَنْ يَشاءُ واللهُ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ﴾ (البقرة/ ١٠٥).

ووجود الاختلاف في الفهم والاستيعاب ومستوى الادراك وحجم العلم وما يتبعه من العمل ... أمر طبيعي بين سائر الناس، ولا يستثنى الصحابة من ذلك، فإنّ:

١ ـ من الصحابة مَن رأى النبيّ (ص) ساعة من نهار ومنهم مَن أقام مع رسول الله (ص) سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين، ومنهم مَن قضى العمر كلّه معه[1]... فكيف يمكن المساواة بينهم؟

٢ ـ ومن الصحابة مَن أسلم قبل الفتح وأنفق وقاتل في سبيل الله، ومنهم مَن أسلم بعد الفتح، وقد قال تعالى: ﴿... لا يَسْتَوِي مِنكُم مَن أنْفَقَ مِن قَبْلِ الفَتْحِ وقَاتَلَ أولئِكَ أعْظَمُ دَرَجةً مِنَ الّذينَ أنْفَقوا مِن بَعْدُ وقاتَلوا وَكُلّاً وَعَدَ اللهُ الحُسْنى واللهُ بِما تَعمَلونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد/ ١٠).

٣ ـ ومنهم مَن أسلم طوعاً وجاهد في سبيل الله ... ومنهم مَن أسلم يوم الفتح ودخل في الاسلام تماماً، بعد أن فتحت جيوش المسلمين مكة فكان من الطلقاء، إذ قال رسول الله يومها: (إذهبوا فأنتم الطلقاء)[2].

---

١ ـ أُنظر الاختلاف في مسمّى الصحابي ومقدار الصحبة: أبو عمرو، ابن الصلاح، علوم الحديث، تحقيق: نورالدين عتر، ط ٣، دمشق، دار الفكر، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص ٤٢٤. وانظر: علي بن محمد، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، تحقيق: د.سيد الجميلي، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ص ١٠٢.

٢ ـ أبو بكر أحمد بن الحسين، البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ج ٩، باب فتح مكة، ط ١، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م، ص ١١٨، باب فتح مكة. و: علي بن محمد، ابن الأثير الشيباني، الكامل في التاريخ، ج ٢، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م، ص ٢٥٢.

٤ ـ ومنهم التالون الكتاب، العلماء به، الحاملون لحكمته، ومنهم سواد الناس ممّن قل حظّه من العلم أو لا علم له، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ هَل يَستَوِي الّـذينَ يَـعلَمون والّذينَ لا يَعلَمونَ إنّما يَتَذَكَّرُ أُولوا الألبابِ﴾ (الزمر/ ٩).

٥ ـ ومنهم مَن كان مشغولاً بطلب الرزق الحلال وتسيير شؤون حياته، فلقد كان رسول الله (ص) بالمدينة وأصحابه ـ كما يقول ابن حزم ـ مشاغيل في المعاش، وتعذّر القوت عليهم لجهد العيش بالحجاز، وإنّه كان يفتي الفتوى ويحكم بالحكم بحضرة مَن حضره من أصحابه فقط، وإنّما قامت الحجة على سائر مَن لم يحضره (ص) بنقل مَن حضره، وهم واحد أو اثنان[١].

ومنهم مَن كان ملازماً له يومياً يأخذ منه العلم ... أخرج النسائي عن ابن عباس عن علي قال: «كانت لي ساعة من الفجر، أدخل فيها على رسول الله (ص)، فإن كان في صلاته سبّح، فكان ذلك إذنه لي، وإن لم يكن في صلاته أذن لي»[٢] و«كـنت إذا سألتُ رسول الله (ص) أعطاني وإذا سكتُّ ابتدأني»[٣].

روى البخاري ومسلم عن النبيّ (ص)، قال: «مَثَل ما بعثني الله من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب بها طائفة أخرى، إنّما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً...»[٤].

ويقول مسروق بن الأجدع: «جالست أصحاب محمد (ص) فـوجدتهم كـالإخاذ

---

١ ـ مصطفى، عبدالرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٣، مـصر، لجـنة التأليـف والترجمـة والنـشر، ١٣٦٣هـ ـ ١٩٤٤م، ص ١٢٣.

٢، ٣ ـ أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمٰن، النسائي، السنن الكبرى، ج ٦، ط ١، بيروت، دار الكـتب العـلمية، ١٩٩١م، تحقيق: د. عبدالغفار سليمان البنداري، باب (٣٦)، ح ٨٥٠٠ و ح ٨٥٠٢.

٤ ـ البخاري، الصحيح، ج ١، كتاب العلم، باب فضل مَن علم وعـلّم، ص ٤٣، ح ٧٩. و: مسـلم، المـصدر السابق، كتاب الفضائل، باب مثل ما بعث النبي ... ، ص ٩٣٨، ح ٢٢٨٢.



ـ يعني الغدير ـ فالإخاذ يروي الرجل، والإخاذ يروي الرجلين، والإخاذ يروي العشرة، والإخاذ يروي المائة، والإخاذ لو نزل به أهل الأرض لأصدرهم»[1].

ولذلك فهم مختلفون في مستوى العلم ولذا لم يشتهر بالتفسير سائر الصحابة، بل قليل منهم، قال السيوطي: «اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة: الخلفاء الأربعة، وابن مسعود وابن عباس، وأُبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وأبو موسى الأشعري وعبدالله بن الزبير.

أمّا الخلفاء فأكثر مَن روي عنه منهم: عليّ بن أبي طالب، والرواية عن الثلاثة نزرة جداً، وكأنّ السبب في ذلك تقدّم وفاتهم ... »[2].

ثمّ قال بعد ذلك: «وقد ورد عن جماعة من الصحابة غير هؤلاء اليسير من التفسير، كأنس وأبي هريرة وابن عمر وجابر وأبي موسى الأشعري وورد عن عبدالله ابن عمرو بن العاص أشياء تتعلّق بالقصص وأخبار الفتن والآخرة وما أشبهها بأن يكون ممّا تحمله عن أهل الكتاب ... »[3].

وقرّر هذه الحقيقة من قبله، ابن خلدون، قال: «إنّ الصحابة كلّهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم، وإنّما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالته، بما تلقّوه من النبيّ أو ممّن سمعه منهم، ومن عليّتهم، وكانوا يسمّون لذلك القُرّاء، أي الذين يقرأون الكتاب، لأنّ العرب كانت أُمّة أُميّة»[4].

---

١ ـ د. محمد حسين، الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج ١، ط ١، بيروت، دار القلم، ص ٣٩.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢٢٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٣٣.

٤ ـ ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٤٤٦.



ب) اختلافهم في تفسير الآيات:

بمعنى أن تفسير بعضهم لآيات من القرآن يختلف عن تفسير البعض الآخر، وهو موجود بلا خلاف في ذلك بين المتقدمين والمتأخرين، ولكن تباينوا في حجم هذا الاختلاف ونوعه، ومن ثمّ أسبابه ونتائجه، فكانوا على رأيين:

١ ـ الرأي الأوّل: أنّ الاختلاف قليل

فقد ذهب ابن تيمية في مقدمة التفسير، والزركشي في البرهان، وتبعهما السيوطي، إلى أنّ الخلاف بين السلف قليل، وغالب ما يصحّ عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوّع، لا اختلاف تضاد.

قال ابن تيمية: «النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليل جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى بعدهم. وكلّما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر»[1].

ثمّ أنّه بيّن أن «الخلاف بين السلف قليل، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير وغالب ما يصحّ عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا تضاد».

ثمّ أوضح مراده من اختلاف التنوع بأنّه صنفان:

الأوّل: أن يعبِّر عن المراد بعبارةٍ غير عبارة صاحبه، تدلّ على معنىً في المسمّى غير المعنى الآخر، مع اتحاد المسمّى بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة، كما قيل في اسم السيف: الصارم والمهند، وذلك مثل أسماء الله الحسنى، وأسماء رسوله، وأسماء القرآن، فإن أسماء الله كلّها تدل على مسمّى واحد ... وضرب لذلك مثلاً، تفسيرهم للصراط المستقيم بأنّه: القرآن، والاسلام ... فهذان القولان متفقان لأن دين الاسلام هو اتباع القرآن ...

---

١ ـ ابن تيمية، التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٩٤.



والصنف الثاني: أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على النوع، لا على سبيل الحد المطابق للحدود من عمومه وخصوصه، مثل سائل أعجمي سأل عن مسمّى «لفظ الخبز» فأُري رغيفاً، وقيل له: هذا. فالاشارة إلى نوع هذا، لا إلى هذا الرغيف وحده.

ومثّل لذلك في التفسير، ما نقل في قوله تعالى: ﴿ثُمّ أوْرَثْنا الكِتابَ الّذينَ اصْطَفَيْنا مِن عِبادِنا فَمِنهُم ظالِمٌ لِنَفْسِهِ ومِنهُم مُقْتَصِدٌ ومِنهُم سابِقٌ بِالخَيْراتِ﴾ (فاطر/ ٣٢).

قال: «فمعلوم أنّ الظالم لنفسه يتناول المضيع للواجبات والمنتهك للحرمات، والمقتصد يتناول فاعل الواجبات وتارك المحرمات، والسابق يدخل فيه من سبق فتقرّب بالحسنات مع الواجبات، فالمقتصدون هم أصحاب اليمين ﴿وَالسّابِقونَ السّابِقونَ أولئكَ المُقَرَّبونَ﴾.

ثمّ إنّ كلاً منهم يذكر هذا في نوع من أنواع الطاعات، كقول القائل: السابق الذي يصلّي في أوّل الوقت، والمقتصد الذي يصلي في أثنائه، والظالم لنفسه الذي يؤخر العصر إلى الاصفرار.

ويقول الآخر: السابق والمقتصد والظالم قد ذكرهم في آخر سورة البقرة، فإنّه ذكر المحسن بالصدقة، والظالم بأكل الربا، والعادل بالبيع ... فكل قول فيه ذكر داخل في الآية لتعريف المستمع بتناول الآية له وتنبيهه به على نظيره ...»[1].

وجعل من ذلك: الاختلاف في قولهم: هذه الآية نزلت في كذا وكذا ... ووجه الأمر بأنّه قد تكون الآية نزلت مرّتين، مرّة لهذا السبب ومرّة لذلك ...

وأضاف: «ومن الأقوال الموجودة عنهم ويجعلها بعض الناس اختلافاً أن يعبّروا عن المعاني بألفاظ متقاربة لا مترادفة. فإنّ الترادف في اللغة قليل، وأمّا في ألفاظ القرآن فإمّا نادر وإمّا معدوم، وقلّ أن يعبّر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٢٠١.



معناه، بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب اعجاز القرآن، فإذا قال القائل: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْراً﴾ (الطور/ ٩) إنّ المور هو الحركة كان تقريباً، إذ المور حركة خفيفة سريعة، وكذلك إذا قال (الوحي) الإعلام ... فهذا كلّه تقريب لا تحقيق، فإنّ الوحي إعلام سريع خفي ...

وجميع عبارات السلف في مثل هذا نافع جداً، فإن مجموع عباراتهم أدلّ على المقصود من عبارة أو عبارتين ... »[١].

وبمثل ما قاله ابن تيمية، قال ابن كثير، فنفى وجود الاختلاف الكبير في التفسير، وأرجع ما يظهر من الاختلاف إلى التباين في اللفظ مع تقارب المعاني، إلّا أنّه عمّم القول إلى تفسير التابعين، فقال: « ... فتذكر أقوالهم في الآية فيقع في عبارتهم تباين في الألفاظ يحسبها مَن لا علم عنده اختلافاً فيحكيها أقوالاً، وليس كذلك، فإن منهم مَن يعبِّر عن الشيء بلازمه أو نظيره، ومنهم مَن ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنىً واحد في أكثر الأماكن، فليتفطن اللبيب والله الهادي»[٢].

وقريب من ذلك ما قاله الزركشي الذي عمّم القول على مجمل اختلاف المفسِّرين، من أنّ كل واحد منهم ذكر معنىً ظهر من الآية، وإنّما اقتصر عليه لأنّه أظهر عند ذلك القائل، أو لكونه أليق بحال السائل. وقد يكون بعضهم يخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته، والكل يؤول إلى معنى واحد غالباً والمراد الجميع ... وأضاف بأنّ من المفسِّرين مَن يذكر «شيئاً في الآية على جهة التمثيل لما دخل في الآية، فيظن بعض الناس أنّه قصر الآية على ذلك، ولقد بلغني عن شخص أنّه أنكر على الشيخ أبي الحسن الشاذلي قوله في قوله: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنها أو مِثْلِها﴾ (البقرة/ ١٠٦): ما ذهب الله بولي إلّا أتى بخير منه أو مثله»[٣].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٢٠٧.

٢ ـ أبو الفداء إسماعيل، بن كثير، تفسير ابن كثير، ج ١، ط ١، بيروت، دار الأندلس، المقدمة، ص٦.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٦٠.



ومثل قول ابن تيمية والزركشي ما قاله السيوطي الذي نقل قوليهما[1].

٢ ـ الرأي الآخر: أنّ الاختلاف كثير

في مقابل نفي وجود الاختلاف الكبير في التفسير، نجد رأياً آخر يؤكِّد على أنّ مساحة الاختلاف كبيرة، بل أنّها قد تتسع وتتباين إلى درجة لا يمكن الجمع فيها بين الآراء، فهو ليس اختلاف تنوع ـ كما قال ابن تيمية ـ بل هو اختلاف حقيقي.

قال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) في كتابه (الصاحبي): «وليس كل مَن خالف قائلاً في مقالته فقد نسبه إلى الجهل، فقد اختلف الصدر الأوّل في تفسير آي من القرآن، فخالف بعضهم بعضاً ثمّ خلف من بعدهم خلف، فأخذ بعضهم بقولٍ وأخذ بعض بقولٍ، حسب اجتهادهم وما دلتهم الدلالة عليه ... »[2].

والغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في معرض حديثه عن جواز التفسير بغير المأثور يؤكِّد ذلك ويقول: «تحريم التكلّم بغير المسموع باطل إذ لا يصادف السماع من رسول الله (ص) إلّا في بعض الآيات. والصحابة ومَن بعدهم اختلفوا اختلافاً كثيراً لا يمكن فيه الجمع، ويمتنع سماع الجميع من رسول الله (ص) والأخبار والآثار تدلّ على اتساع معانيه ... »[3].

وبمثل رأي الغزالي، قال القرطبي المفسِّر (ت: ٦٧١هـ) في معرض مناقشته قول بعض العلماء: إنّ التفسير موقوف على السماع، فقال: «وهذا فاسد لأنّ النهي عن تفسير القرآن لا يخلو: إمّا أن يكون المراد به الاقتصار على النقل والمسموع وترك الاستنباط، أو المراد به أمراً آخر. وباطل أن يكون المراد به ألّا يتكلّم أحد في القرآن

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٠٠ وص١٢٠٥.

٢ ـ أحمد، ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، الشركة الدولية للطباعة، ٢٠٠٣م، ص٤٦. وتقله الزركشي في البرهان، ج١، ص٢٩٠.

٣ ـ تبصير الرحمن وتيسير المنان للعلّامة المهائمي، ج١، ص٢٧٠. أُنظر: مجاهد بن جبر، المكي المخزومي، تفسير مجاهد، تحقيق: عبدالرحمن الطاهر السورتي، ج١، ط١، بيروت، المنشورات العلمية، مقدمة المحقق.

إلّا بما سمعه، فإنّ الصحابة رضي الله عنهم قد قرأوا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبيّ (ص) ... »[١].

ويقرّ السيوطي (ت: ٩١١هـ) بوجود الاختلاف بين الصحابة بسبب اختلافهم في فهم الآيات وتفسيرها بالمقتضى من معنى الكلام، وقال: «ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية فأخذ كل برأيه على منتهى نظره»[٢].

وإلى هذا الرأي مال المتأخرون، منهم ابن عاشور في مقدمة تفسيره، إذ نقل عن الغزالي رأيه وأيّده فيما ذهب إليه من اتساع الاختلاف في التفسير بين الصحابة وازدياده في المأثور عن التابعين، وأن آراءهم كانت اجتهاداً، وليست نقلاً عن النبيّ (ص) ولهذا اختلفوا ... وأشار إلى أنّ الطبري رغم التزامه في مقدمته بالاقتصار على المأثور، ما لبث في كل آية أن يتلخص فيها إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بما ظهر له من شواهد اللغة ... [٣].

ويرى جولد تسيهر أنّ الاختلاف بين الصحابة لا يقتصر على التفسير، وهو كثير، بل إنّه في المروي عن الصحابي الواحد، إذ تنسب إلى صحابي واحد بعينه أقوال مختلفة في دلالة بعض مفردات أو سائر تراكيب جملية ... وقد نسبت إلى ابن عباس أقوال تصور آراء شديدة التناقض لا تقبل توفيقاً ولا تسوية، وذكر كمثال لذلك اختلاف الرواية عنه في الذبيح (الصافات/ ١٠٠) إذ يورد الطبري روايتين عنه، إحداهما تقول أنّه إسحاق، والأخرى: إسماعيل[٤].

---

١ ـ أبوعبدالله محمد بن أحمد، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م، ص ٣٢.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢٠٦.

٣ ـ محمد الطاهر، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ط ١، بيروت، مؤسسة التاريخ، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص ٢٧ ـ ٣٠.

٤ ـ إجنتس، گولد تسهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبدالحليم النجار، بيروت، دار اقرأ، ٢٠٠١م، ص ١٠٤، ٨١. وانظر مثالاً آخر: تفسير الطبري، ج ٥، ص ٨١ في تفسير الآية (المائدة/ ٩٦).



مناقشة وتحليل للآراء حول حجم الاختلاف:

لعلّ القائلين بنفي الاختلاف، إنّما قالوه من باب الدفاع عن القرآن من جهة لدفع التعارض والتباين في معانيه، ودفاعاً عن الصحابة ونفي الاختلاف بينهم من جهة أخرى، ولعلّ ابن تيمية نظر إلى التفسير الذي نقلته كتب الصحاح، بقيد «ما يصح» الذي جاء في كلامه.

إلّا أنّ نظرة عامة في تفسير الطبري تكفي لإعطاء الدليل على وجود الاختلاف بنوعيه ـ التنوع والتضاد ـ في التفسير، فهو موجود بين الصحابة، وهو ليس بقليل، وأمّا التابعون فالاختلاف بينهم كثير، ومن بعدهم فأكثر.

ويضرب الشيخ خالد عبدالرحمٰن العك مثالاً لسعة اختلاف الصحابة في التفسير، وهو أنّهم «اختلفوا في معنى (الشاهد والمشهود واليوم الموعود) على أحد عشر قولاً نسب جلّها إلى الصحابة...» ويرجع السبب في ذلك برأيه إلى كونه «ناشئ عن اختلاف في الاجتهاد والرأي لا نتيجة للاختلاف في المنقول ـ عن الرسول (ص) ـ... »[١].

وبنفس التفسير والتعليل لظاهرة الاختلاف في التفسير، بين الصحابة والتابعين، قاله الطاهر بن عاشور، الذي يؤكّد أن هذا الاختلاف ناشئ عن أن أكثر أقوال السلف من الصحابة، فمن يليهم، في تفسير آيات القرآن صادرة عما ظهر لهم باستنباطهم، ولا يصح أن يكون كلّ ما قاله الصحابة مسموعاً من النبيّ، لوجود وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها، ممّا يجعل صدورها عنه (ص) مستحيلاً ... [٢].

وكذلك التابعون، «إذ لا محيص من الاعتراف بأنّ التابعين قالوا أقوالاً في معاني القرآن لم يسندوها ولا ادّعوا أنّها محذوفة الأسانيد وقد اختلفت أقوالهم في معاني

---

١ ـ خالد عبدالرحمٰن، العك، الفرقان والقرآن، ط ٢، دمشق، الحكمة للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ص ٣٣٨.

٢ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٧.



آيات كثيرة اختلافاً ينبئ إنباءً واضحاً بأنّهم إنّما تأوّلوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه مَن له علم بأقوالهم، وهي ثابتة في تفسير الطبري ونظرائه»[1].

والدليل على أنّ كثيراً من تلك الآراء كانت من اجتهاداتهم، لا ممّا تلقوه عن النبيّ (ص) هو سيرة عمل المفسِّرين، وفي مقدمتهم الطبري، في عدم الاقتصار والجمود على هذه الآراء خصوصاً مع اختلافها فبالرغم من أنّه «قد التزم ... في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروي عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتلخّص ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزاً لما حدّده من الاقتصار على التفسير المأثور، وذلك طريق ليس بنهج ...»[2].

الأمر الآخر، أنّ ابن تيمية قال: «الخلاف بين السلف في التفسير قليل وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير ... »[3].

والكلام وإن كان صحيحاً من حيث أنّ الخلاف في الأحكام أكثر، ولكن لابدّ من الاشارة إلى أن بعض الخلاف في الأحكام منشأوه الخلاف في التفسير، إذ أنّ القرآن هو المصدر الأوّل في الأحكام، ولذا أرجع بعض العلماء الخلاف في الأحكام والتفسير إلى نفس الأسباب، فيقول الطوفي بعد أن حكى مثالاً عن اختلاف الفقهاء: « ... وإذا جاء مثل هذا في مذاهب الفقهاء جاز مثله في مذاهب المفسِّرين لاشتراكهما في السبب وكونهما من الدين»[4].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٣١.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣١.

٣ ـ ابن تيمية، التفسير الكبير، ج٢، ص١٩٦.

٤ ـ د. محمد بن عبدالرحمٰن، الشايع، أسباب اختلاف المفسِّرين، ط١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، ص١٠٠، عن: الإكسير في علم التفسير، سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق: عبدالقادر حسين، ص٨.



والناظر في كتب التفاسير، يجد أنّ من أمثلة الاختلاف الواضحة، اختلافهم في تفسير آيات الأحكام.

وأمر مهم آخر، وهو أنّ الاختلاف قد يأتي من طريق الرواة، لا اختلاف الصحابة أو التابعين أنفسهم، وقد تجد في تفسير الآية الواحدة تفسيرين مختلفين مرويين بطرق متعددة عن راوٍ واحد، كابن عباس ... وأمثلة ذلك في التفسير كثيرة تجدها متناثرة في سائر أجزاء الطبري، وغيره. لذا قال ابن عاشور: «وأمّا ابن عباس فكان أكثر ما يروى عنه قولاً برأيه على تفاوت بين رواته»[1].

ومن المستبعد أن تكون تلك الأقوال المختلفة قد صدرت عن ابن عباس نفسه، فإنّ من الممكن أن يكون غيّر رأيه، أو قاله مختلفاً مرّة أو مرّتين، ولكن لا على هذا النحو المتكرر الذي تجده في كتب التفاسير.

٧ ـ أسباب اختلاف الصحابة في التفسير:

اتّضح أنّ هناك تفاوتاً واختلافاً بين الصحابة في التفسير، وسواء قلّ هذا الاختلاف أم كثر، فإنّ وراء ذلك أسبابه، وهي لا تختص بالصحابة بل تشمل مَن جاء بعدهم من التابعين وغيرهم، ولعلّها بدأت بهم وامتدت لغيرهم، وكانت أكثر وضوحاً وتأثيراً فيمن بعدهم، ومن هذه الأسباب منها ما هو ذاتي يتعلّق بشخص المفسِّر واحتمال الخطأ في نقله وفهمه، ومنها ما هو موضوعي يتعلق بالنص المفسّر والاختلاف في دلالته.

أ) الأسباب الذاتيّة:

والتي تتعلّق بشخص المفسِّر، ومن أهمّها:

---

١ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٣٠.



١ ـ التفاوت في العلم والفهم:

يعتمد مستوى الصحابي وامكانياته في تفسير القرآن على عاملين: الأوّل منهما هو مقدار العلم الذي تلقاه من رسول الله (ص) من بيان لآيات الله وما يتعلّق بها من علوم وأحكام، والثاني استعداده الذاتي ونمو فكره وفهمه، ممّا له تعلّق مباشر بفهم الآيات والاجتهاد فيها واستنباط الأحكام منها وتطبيقها في مجالات الحياة المختلفة.

فقد روى البخاري عن أبي جحيفة، قلت لعلي: هل عندكم شيء من الوحي إلّا ما في كتاب الله؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لا أعلمه إلّا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن[1].

وقد علمنا أنّ الصحابة كانوا يتفاوتون في الإمكانيات الذاتية والذكاء والفهم، كما كانوا يتفاوتون في مقدار الصحبة وظروفها، وبالتالي مقدار العلم الذي حملوه من رسول الله (ص) ... وهم متباينون في سائر الصفات الأخرى من إيمان وعمل وجهاد، وحتى في الآخرة، قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجاتٌ مِمّا عَمِلوا وَما رَبُّكَ بِغافِلٍ عَمّا يَعمَلونَ﴾ (الأنعام/ ١٣٢).

وهذا الاختلاف في مستوى الفهم والعلم، قد ينتج عنه أحياناً اختلافٌ أو قصورٌ في فهم الآيات وتفاوتٌ في تفسيرها، لعدم الاحاطة بتمام ما يتعلق بالآية من أدوات الفهم[2] وما يترتّب عليها من معارف وأحكام، ومن ثمّ الخطأ في تطبيقاتها ومصاديقها.

ومن أمثلة وجود التفاوت في الفهم، وأنّ الصحابة لم يكونوا جميعاً على إحاطة تامة بتفسير القرآن وتأويله، ما جاء في تفسير الطبري أن عمر سأل الناس عن هذه الآية: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُم أن تَكونَ لَهُ جَنَّةٌ مِن نَخِيلٍ وأعْنابٍ ...﴾ (البقرة/ ٢٦٦)، فما وجد أحداً يشفيه، حتى قال ابن عباس وهو خلفه: يا أمير المؤمنين، إنّي أجد في نفسي

---

١ ـ البخاري، الصحيح، ج٣، كتاب الشروط، باب فكاك الأسير، ص ١١١٠، ح٢٨٨٢.

٢ ـ أحمد، أمين، فجر الإسلام، ط١٦، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٧٥م، ص١٩٧.



منها شيئاً، فتلفت إليه، فقال: تحول هاهنا لم تحقِّر نفسك؟ قال: هذا مثل ضربه الله عزّوجل، فقال: أيودّ أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير وأهل السعادة حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختمه بخير حين فني عمره واقترب أجله، ختم ذلك بعملٍ من عمل أهل الشقاء، فأفسده كلّه فحرّقه، أحوج ما كان إليه[1].

ومثل آخر يدلّ على سذاجة فهم بعضهم للقرآن، وانحرافه عنه بسبب الفهم السطحي والحرفي لآياته، فقد روي أنّ عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود على عمر، فقال: إنّ قدامة شَرِبَ فَسَكَرَ، فقال عمر: مَن يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، فقال عمر: يا قدامة، إنّي جالدُك. قال: والله لو شربته كما يقولون ما كان لك أن تجلدني، قال عمر: ولِمَ؟ قال: لأنّ الله يقول: **﴿ليسَ على الّذينَ آمَنوا وعَمِلوا الصالِحاتِ جُناحٌ فيما طَعِمُوا إذا ما اتَّقَوْا وآمَنوا وعَمِلوا الصالِحاتِ ثُمّ اتَّقَوْا وآمَنوا وأحْسَنوا ...﴾** (المائدة/ ٩٣)، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله بدراً وأُحُداً والخندق والمشاهد.

فقال عمر: ألا تردّون عليه قوله؟

فقال ابن عباس: إنّ هذه الآيات أنزلت عذراً للماضين وحجة على الباقين، لأنّ الله يقول: **﴿يا أيُّها الّذينَ آمَنوا إنّما الخَمْرُ والمَيْسِرُ والأنْصابُ والأزْلامُ رِجْسٌ مِن عَمَلِ الشَّيطانِ﴾** (المائدة/ ٩٠).

فقال عمر: صدقت[2].

وأنت ترى صحابياً ذا سابقة يخطأ في فهم الآية، لا لغموض في الآية أو إجمال فيها، وإنّما لقصور علمه أو لسوء فهمه، فكيف بسائر الناس، والأمر لا يتعلّق بالفهم اللغوي لكلمات الآية أو جملها، بل يتعلّق بالمعنى المقصود منها.

---

١ ـ الطبري، جامع البيان، ج٣، ص٩٦، (البقرة/ ٢٦٦).

٢ ـ النسائي، السنن، ج٣، كتاب الحد في الخمر، باب حد الخمر، ص٢٥٢، ح ٥٢٨٨.



وقال ابن القيّم الجوزية، بعدما ذكر نماذج من اختلاف فهم الصحابة في تفسير آيات القرآن، وخطأ بعضهم أحياناً، قال: «والمقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص، وأنّ منهم مَن يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم مَن يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من ذلك، ومنهم مَن يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره ... »[١].

وبَيَّن ابن القيّم السبب في هذا التفاوت في الفهم، في أنّ دلالة النصوص نوعان: حقيقيّة وإضافيّة، والحقيقيّة تابعة لقصد المتكلّم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافيّة تابعة لفهم السامع، وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك[٢].

٢ ـ عدم الضبط والنسيان:

وهو أمر يقع فيه سائر الناس، وهو من عوارض السهو الأساسية في الحديث، والتي ذكرها العلماء في مظانها، مثال ذلك: ما رواه الحاكم في مستدركه، عن عروة، قال: بلغ عائشة أنّ أبا هريرة يقول: إنّ رسول الله (ص) قال: (لأن أُقنّع بسوط في سبيل الله أحبّ إليَّ من أن أعتق ولد الزنى) وأن رسول الله (ص) قال: (ولد الزنى شرّ الثلاثة) و (إنّ الميت يعذّب ببكاء الحي) فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إجابة، أمّا قوله: (لأن أُقنّع بسوط في سبيل الله أحبّ إليَّ من أن أعتق ولد الزنى) فإنّها لمّا نزلت ﴿فَلا اقْتَحَمَ العَقَبَةَ وَما أدْراكَ ما العَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ﴾، قيل: يا رسول الله، ما عندنا ما نعتق إلّا أنّ أحدنا له الجارية السوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو

١ ـ ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين، ج ١، ص ٣٣٣.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٢٨.



أمرناهنّ فزنين فجئن بأولاد فأعتقناهم، فقال رسول الله (ص): (لأن أُقتّع بالسوط في سبيل الله أحبّ إليَّ من أن آمر بالزنى ثمّ أعتق الولد). وأمّا قوله: (ولد الزنى شرّ الثلاثة) فلم يكن الحديث على هذا، إنّما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول الله (ص) فقال: (مَن يعذرني في فلان؟) قيل: يا رسول الله، إنّه مع ما به ولد زنى. فقال: (هو شرّ الثلاثة). والله تعالى يقول: ﴿وَلا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى﴾، وأمّا قوله: (إنّ الميت يعذّب ببكاء الحي) فلم يكن الحديث على هذا، ولكن رسول الله (ص) مرّ بدار رجل من اليهود قد مات وأهله يبكون عليه، فقال: (إنّهم ليبكون عليه وإنّه ليعذب) والله يقول: ﴿لا يُكلِّفُ اللهُ نَفساً إلاّ وُسْعَها﴾. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه[1].

٣ ـ سماع بعض الرواية دون تمامها:

وقد يكون ذلك لعدم تمام السمع في نفس المجلس الذي ذكرت فيه الرواية، أو لعدم نقل الواسطة الرواية بتمامها، فليس كل ما كان يرويه الصحابة كانوا قد سمعوه بأنفسهم من الرسول (ص) وإنّما كان بسمع بعضهم من بعض فينسبونه إلى النبيّ (ص).

ومن أمثلة هذا الباب ما نقله أبو داود الطيالسي في مسنده، عن مكحول «قال: قيل لعائشة: إن أبا هريرة يقول: قال رسول الله (ص): الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس، فقالت عائشة: لم يحفظ أبو هريرة، إنّه دخل، ورسول الله يقول: قاتل الله اليهود يقولون الشؤم في ثلاثة: في الدار والمرأة والفرس. فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوّله»[2].

---

١ ـ الزركشي، الإجابة، ص١١٩.

٢ ـ البخاري، الصحيح، ج٣، كتاب الجهاد والسير، باب ما يذكر في شؤم الفرس، ص١٠٤٩، ح٢٧٠٣.



٤ ـ السهو والاشتباه في نقل الرواية:

وهو عارض بشري كثير الوقوع، ووقوعه في نقل الرواية أمر محتمل، كما هو في سائر أمور البشر العاديين، سواء من الصحابة أو غيرهم، فهذا عمران بن حصين يقول: «والله إن كنت لأرى أنّي لو شئت لحدّثت عن رسول الله يومين متتابعين، ولكن بطّأني عن ذلك أن رجالاً من أصحاب رسول الله سمعوا كما سمعت وشهدوا كما شهدت، ويحدّثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يشبه لي كما شبّه بهم، فأعلمك أنّهم كانوا يغلطون ـ وفي رواية يخطئون ـ لا أنّهم كانوا يتعمّدون»[1].

وكان الصحابة أنفسهم واقعيين يتقبلون وقوع الخطأ من بعضهم البعض، فهذا البخاري يروي من حديث ابن عمر أن رسول الله (ص) قال: (إن بلالاً يؤذّن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذّن ابن أُمّ مكتوم) والبيهقي يخرج في سننه تصحيحاً لذلك يرويه عن عائشة، قالت: قال رسول الله (ص): (إن ابن أُمّ مكتوم رجل أعمى فإذا أذّن فكلوا واشربوا حتى يؤذن بلال). قالت: وكان بلال يبصر الفجر، وكانت عائشة تقول: غلط ابن عمر[2].

٥ ـ إسقاط شيء من الحديث لا يتم إلّا به:

وهو يقع أيضاً سواء من المصدر الأوّل أو الرواة عنه، وهذا السقط من الرواية قد يُغيِّر المعنى أو يقلبه، أو يجعله مبتوراً غير تام.

ومن أمثلته ما رواه قوم عن ابن مسعود، أنّه سئل عن ليلة الجن، فقال: ما شهدها منّا أحد. ورواها آخر بأنّه قال: ما شهدها منّا أحد غيري[3].

---

١ ـ أبو محمد عبدالله بن مسلم، ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٥٠.

٢ ـ الزركشي، الإجابة، ص٤٦.

٣ ـ محمود، أبو ريّة، أضواء على السنّة المحمدية، ط ٥، القاهرة، ص١٠٢.



ومن أمثلته أيضاً ما رواه أحمد في مسنده، قال: حدّثنا يحيى، عن محمد بن عمرو، قال: حدّثني يحيى بن عبدالرحمٰن، عن ابن عمر، عن النبيّ (ص): (الشهر تسع وعشرون) فذكروا ذلك لعائشة، فقالت: يرحم الله أبا عبدالرحمٰن، إنّما قال (ص): (الشهر قد يكون تسعاً وعشرين)[1].

فإنّ المعنى قد تغيّر من الامكان إلى القطع، بسقوط كلمة واحدة هي (قد).

٦ ـ الوهم والخطأ في فهم الرواية:

فقد يكون الرسول (ص) يأمر بشيء ويأتي مَن يُعمِّم ذلك، أو أنّه (ص) ينهى عن فعل بوقت معلوم فيفهم منه إرادة عموم النهي، أو يغفل عن حدوده، ومن أمثلته ما رواه مسلم عن أنس، قال: كان عمر يضرب الأيدي على صلاة بعد العصر. وأخرج أيضاً عن طاووس عن عائشة، قالت: وهم عمر، إنّما نهى رسول الله (ص) أن يتحرى طلوع الشمس وغروبها. قال ابن عبدالبرّ: وبقول عائشة قال ابن عمر وغيره ...[2].

فلعلّ عمر فهم من نهي الرسول (ص) عموم النهي لأي صلاة بعد العصر، فيما حدّدت عائشة ذلك النهي عند الطلوع وعند الغروب.

٧ ـ خلط الروايات بمصادر أخرى:

ويحدث أنّ الراوي يسمع الروايات من الرسول (ص) وعنه، ويسمع من غيره، ثمّ إنّه عندما يحدِّث يخطأ ويخلط في الروايات، فيجعل حديث الرسول حديث غيره، ويظن حديث غيره حديثاً للنبيّ (ص).

ومن أهم موارد هذا الباب الأخذ من مصادر إسرائيلية ونسبتها إلى الرسول (ص)،

---

١ ـ مسند أحمد، ج٢، مسند عبدالله بن عمر، ص٥٦، حديث ٥١٨٢. والزركشي، الإجابة، ص١٠٨.

٢ ـ مسلم، الصحيح، كتاب الصلاة، باب لا تتحروا بصلاتكم طلوع الشمس ...، ص٣٢٤، ح٨٣٣. والزركشي، الإجابة، ص٨٤.



فإنّ من المعلوم أنّ الإسرائيليات قد دخلت الفكر الاسلامي وكتب الحديث والتفسير بشكل كبير، حتى عدّها بعض الباحثين المصدر الرابع للتفسير في عهد الصحابة (بعد القرآن والسنّة والاجتهاد)[1]، وكان من أهم مصادر الإسرائيليات في عصر الصحابة هو كعب الأحبار ثمّ يتبعه بعد ذلك: عبدالله بن سلام ووهب ابن منبه، إلّا أنّ كعباً كان الأكثر نفوذاً وتأثيراً، إذ روى عنه: ابن عمر وأبو هريرة وابن عباس وابن الزبير ومعاوية وغيرهم، كما قال ابن حجر في الإصابة[2].

ولو أنّ الأمر توقف عند مجرد النقل عنهم لكان يمكن تلافيه بالحذر منه والنظر في صحّة مظامينه ... ولكن الأكثر خطورة أن تؤخذ بعضاً من هذه الإسرائيليات من مصادرها ثمّ تنسب إلى الرسول (ص) على أنّها من حديثه.

قال الدكتور الذهبي: «واختلط الأمر عند الناس حتى وصل الأمر إلى أنّ أبا هريرة كان يحدّث عن رسول الله بما سمعه منه، وعن كعب ممّا يحدِّثه به، فكان الناس يخلطون بين حديث الرسول (ص) وحديث كعب، فقد روى مسلم بسنده عن بسر ابن سعيد أنّه قال: اتقوا الله وتحفّظوا من الحديث فوالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدِّث عن رسول الله (ص) ويحدِّثنا عن كعب الأحبار، ثمّ يقوم فأسمع بعض مَن كان معنا يجعل حديث رسول الله (ص) عن كعب، وحديث كعب عن رسول الله»[3].

ثمّ إنّ الأمر أخذ بعداً أكثر في عهد التابعين، الذين أخذوا أقوال كعب وأمثاله من الصحابة الذين تناقلوا أقوالهم بلا إسناد إليهم، «فظن بعض التابعين ومن بعدهم أنّها ممّا سمعوه عن النبيّ (ص) وأدخلها بعض المؤلفين في الموقوفات التي لها حكم المرفوع،

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٦٤.

٢ ـ أبوالفضل أحمد بن علي، ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ج ٥، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٨هـ، ص ٣٢٣.

٣ ـ أبو الفداء إسماعيل، ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ص ١٠٩.



كما قال الحافظ ابن كثير في مواضع من تفسيره[1].

ومن أمثلة ذلك قصة هاروت وماروت، وفيها من العجائب التي لا تصدّق، وقد أخرجها الطبري عن ابن عمر، مرفوعة إلى النبيّ (ص)، ونقلها السيوطي في الدر المنثور ... إلّا أن ابن كثير، بعدما نقل رواية الطبري تلك، قال معقباً: «وأقرب ما يكون في هذا أنّه من رواية عبدالله بن عمر عن كعب الأحبار، لا عن النبيّ (ص) ـ كما قال عبدالرزاق في تفسيره، عن الثوري عن موسى بن عقبة، عن سالم ـ عن ابن عمر، عن كعب ... »[2].

٨ ـ الخطأ في التأويل والاستنباط:

فقد يقع الخطأ لا في نقل النص، وإنّما في تأويله واستخراج الحكم منه، ويؤدّي بالتالي إلى الاختلاف فيه، فقد أخرج البخاري ومسلم، واللفظ له عن عروة بن الزبير، قال: قلت لعائشة زوج النبي (ص): ما أرى على أحدٍ لم يطف بين الصفا والمروة شيئاً، وما أُبالي ألّا أطوف بينهما، قالت: بئس ما قلت يا ابن أختي، طاف رسول الله (ص) وطاف المسلمون فكانت سنة، وإنّما كان مَن أَهَلَّ لمناة الطاغية التي بالمشلّل لا يطوفون بين الصفا والمروة، فلمّا كان الاسلام سألنا النبيّ (ص) عن ذلك، فأنزل الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّ الصَّفا والمَرْوَةَ مِن شَعائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ البَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُناحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِما﴾ ولو كانت كما تقول لكانت: (فلا جناح عليه ألّا يطوّف بهما)[3]، فإنّ عروة فهم من النص الرخصة في عدم الطواف، وبالتالي عدم وجوبه، لأنّه غفل عن سبب نزول الآية والمراد منها.

---

١ ـ والكلام للسيد محمد رشيد رضا، المنار، ج٢٧، ص٧٥٢.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١، ص٤٥٨. والسيوطي، الدر المنثور، ج١، ص٢٤٠. وابن كثير، التفسير، ج١، ص٢٤٣.

٣ ـ الزركشي، الإجابة، ص١٤٣.



وقد ينتج خطأ الفهم أحياناً عن شبهة أو تعسّف في التطبيق، وكأنّه أحياناً من باب التشدّد في الدين والتعمّق فيه، فقد أخرج البخاري عن ابن عباس، قال: كان أهل اليمن يحجّون ولا يتزوّدون، ويقولون: نحن المتوكّلون، فإذا قَدِموا مكة سألوا الناس، فأنزل الله تعالى: ﴿وتَزَوَّدوا فإنَّ خَيرَ الزَّادِ التَّقْوَى﴾[1].

وقد يكون الخطأ ناتج من اجتهادٍ يتعارض مع النص، فلا يقبل ذلك ويلتزم بالنص دون غيره، فقد أخرج أحمد: عن الحسن، أن عمر بن الخطاب همّ أن ينهى عن متعة الحج، فقام أُبيّ بن كعب، فقال: ليس ذلك لك، قد نزل بها كتاب الله، واعتمرناها مع رسول الله (ص)، فترك عمر[2].

وفي الصحيحين عن سالم، قال: كان عبدالله بن عمر يفتي بالذي أنزل الله عزّوجل من الرخصة بالتمتّع، وسنّ رسول الله فيه، فيقول ناس لابن عمر: كيف تخالف أباك وقد نهى عن ذلك؟ فيقول لهم عبدالله: ويلكم! ألا تتقون الله. إن كان عمر نهى عن ذلك فيبتغي فيه الخير يلتمس به تمام العمرة، فلِمَ تحرّمون ذلك وقد أحلّه الله وعمل به رسول الله؟ أفَرَسول الله (ص) أحقّ أن تتبعوا سنّته أم سنّة عمر؟!! إن عمر لم يقل لكم إنّ العمرة في أشهر الحج حرام، ولكنه قال: إن أتمّ العمرة أن تفردوها من أشهر الحج[3].

ب) الأسباب الموضوعية:

وهي التي تتعلّق بالنص ودلالته ولا تعود إلى شخص المفسِّر وقصوره وخطئه، وجلّها يعود إلى كون اللفظ مبهماً أو مجملاً أو مشتركاً، محتملاً لأكثر من وجه في معناه،

---

١ ـ البخاري، الصحيح، كتاب الحج (٢٥) باب (٦).

٢ ـ أحمد بن حنبل، المسند، ح٢٠٧٧٦.

٣ ـ البخاري، الصحيح، كتاب الحج، باب جواز التمتع على عهد رسول الله (ص)، (٣٦). ومسلم، الصحيح، كتاب الحج، باب في المتعة بالحج والعمرة، ص٤٨٣، ح١٢١٧.



وقد أوجزها المفسّر الكلبي في اثني عشر سبباً، ممّا له علاقة مباشرة بتفسير النص وفهم معناه، فقال في الباب الخامس، من مقدّمة تفسيره: في أسباب الخلاف بين المفسّرين والوجوه التي يُرجّح بها بين أقوالهم:

الأوّل: اختلاف القرآن (ويريد به القراءات).

الثاني: اختلاف وجوه الإعراب وإن اتفقت القراءات.

الثالث: اختلاف اللغويين في معنى الكلمة.

الرابع: اشتراك اللفظ بين معنيين فأكثر.

الخامس: احتمال العموم والخصوص.

السادس: احتمال الاطلاق أو التقييد.

السابع: احتمال الحقيقة أو المجاز.

الثامن: احتمال الإضمار أو الاستقلال.

التاسع: احتمال الكلمة زائدة.

العاشر: احتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير.

الحادي عشر: احتمال أن يكون الحكم منسوخاً أو محكماً.

الثاني عشر: اختلاف الرواية في التفسير عن النبيّ (ص) وعن السلف (رض)[1].

وما ذكره كان دقيقاً، فإن هذه الوجوه هي من أكثر الوجوه المسببة للاختلاف في التفسير، وهناك وجوه أخرى دار حولها الاختلاف، كالاختلاف في التأويل وغيره، وعلى هذه وتلك دارت مباحث النقد والترجيح في التفسير، ولمّا كان ذلك ممّا سندرسه مفصّلاً في مواضعه، في أبواب النقد، كلاً بحسب موضعه من اللغة أو التفسير بالقرآن، أو السنّة، وغيرها، فإنّنا نكتفي بهذه العناوين والاشارة إليها هنا، ونترك التفصيل لمحلّه.

---

١ ـ محمد بن أحمد، ابن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ١، ط ٤، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٧٩م، ص ٩.

٨ـ اتساع الاختلاف بعد عصر الصحابة:

ابتدأ الاختلاف في التفسير بين الصحابة أنفسهم ثمّ انّه اتّسع وازداد عند التابعين، وأخذ أبعاداً أكبر وتنوّع وتشعّب عند مَن تبعهم من المفسِّرين، كلّما تقدَّم الزمن وتطوّرت وتوزّعت الآراء والأفكار.

على سبيل المثال: فإنّ الاختلاف في القراءة بدأ بين الصحابة في عهد الرسول (ص)، ثمّ إنّ الاختلاف كثر من بعده، ممّا دعا حذيفة بن اليمان أن يحذِّر عثمان منه، فبادر عثمان إلى توحيد المصاحف، ولم يقض ذلك على الاختلاف. فكانت لبعض الصحابة قراءات تنسب إليهم، كقراءة أُبيّ وابن مسعود وغيرهما.

ثمّ كان في التابعين وتابعيهم القُرّاء السبعة الذين توزّعوا على الأمصار وصارت لكل منهم مدرسة خاصة به في القراءة.

ثمّ اتّسع الأمر وكثر الاختلاف وازداد فيما بعد حتى أن في زمان مجاهد كانت هناك عشرات القراءات، منها متواترة، وبعضها مشهورة، وأخرى: شاذّة، اضافة إلى قراءات موضوعة مختلقة، ممّا دعا مجاهد إلى اختيار القراءات السبع والتوقيف عليها، وأضاف البعض ثلاثاً أخرى، وآخرون أربعاً أخر.

ولهذه القراءات المختلفة أثرها في اختلاف التفسير وما يترتب على آيات الأحكام من فقه، ممّا سنأتي إلى تفصيله لاحقاً في بحث القراءات.

فالاختلاف له جذوره الممتدة من عصر الصحابة، ثمّ التابعين ومن بعدهم.

نعم، قد يختلف في الحجم والآثار من زمن لآخر، وكلّما بَعُدَ الزمان عن عصر الرسول (ص) كان أكثر وأعمق، وأشدّ تأثيراً في المجتمع، مع أنّه من جهة أخرى كان أكثر إثراءً للفكر الاسلامي وعلومه المختلفة، ومن هنا تبرز ضرورة وضع أُسس ومعايير نقديّة صحيحة تستفيد من هذا الغنى الثقافي في نفس الوقت الذي تحافظ فيه على أصالته وسلامته، وتُميِّز الغثّ من السمين، والسليم من السقيم منه، لتضطرد بذلك



حركة العلم التفسيري باتجاه القرب من القرآن من جهة، والتوسّع والتعمّق في معانيه من جهة أخرى. وهذا النقد يؤدّي بدوره إلى الاستفادة من سائر التفاسير والجهود المبذولة فيها، مع تجنّب الخطأ والرأي الزائغ منها.

بقي أمران لابدّ من الإشارة إليهما:

الأوّل: إنّ أكثر الاختلاف في التفسير إنّما هو يتعلّق بالآيات المجملة، خصوصاً المتشابهة منها، وبتفاصيل الآيات، وقد أكّد الشاطبي على أنّ التشابه لا يقع في القواعد الكلية ـ للقرآن ـ وإنّما يقع في الفروع الجزئية وكذلك النسخ[1]، أمّا عامة ما يضطر إليه عموم الناس فهو معلوم بل متواتر[2] ... كمعرفة أركان الاسلام وعباداته من صلاة وصيام وحج وزكاة ... مع الإقرار بوجود الاختلاف في فروع المسائل وتفاصيل الأحكام.

الثاني: إنّ هناك مساحة مشتركة كبيرة بين المفسِّرين في فهم المعنى الكلي للأعم الأغلب من الآيات القرآنية وبيان المشكل من ألفاظها ... وبالتالي يمكن أن يُشكِّل القرآن الكريم المحور الموحّد للمسلمين: ليعتصموا به ويلتزموا مبادئه ويحملوا رسالته، ويعملوا من أجل أهدافه وغاياته ... ولابدّ من تقبل وجود الاختلاف في بعض وجهات النظر التي تتعلق بالوسائل والأعمال وجزئيات الفرائض والأحكام، وهذا الاختلاف لا تسلم منه طائفة دون أخرى، فهو موجود ليس بين الفرق المختلفة بل في داخل كل مذهب واتجاه، بل قد ينسب إلى فقيه واحد رأيان على اختلافٍ في كتبه، وبالتمسك بكتاب الله وشرح الصدر للاختلاف العلمي وفتح باب الحوار والنقد وتقبل وجود الآراء الأخرى، كواقع موجود لابدّ من التعايش معه، يمكن للأمّة أن تتوحّد

---

١ ـ أبو إسحاق، الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج٣، تحقيق: محمد عبدالقادر الفاضلي، ط ١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص٦٣.

٢ ـ ابن تيمية، التفسير الكبير، ج٢، ص٢٠٧.



كلمتها وأن تنهض بواقعها، وتتألّق برسالتها في الحياة.

وهناك أسباب أخرى زادت من أسباب السهو والاختلاف في التفسير وأكّدت الحاجة إلى النقد والتصحيح، وهي ما سندرسها مفصلاً في الفصل القادم: آفات التفسير ودواعي النقد.



الفصل الثاني

آفات التفسير ودواعي النقد

١ ـ الوَضْع

٢ ـ الإسرائيليات

٣ ـ حذف الأسانيد وضعفها

٤ ـ الرأي والاجتهاد

آفات التفسير ودواعي النقد

من الطبيعي أن يحظى التفسير بالمأثور بالاهتمام البالغ من لدن المسلمين وأن يكون مرجعاً رئيسياً لهم لفهم كتاب الله وبيان آياته، فإذا أُريد به المأثور عن رسول الله (ص) فهو المقدَّم والمسلَّم به، إذ هو حامل الوحي والمبلِّغ عن الله دينه ورسالته.

وإن أُريد به المأثور عن آل الرسول وصحابته فهم مَن عايشوا الدعوة وعاصروا نزول الوحي وتلقوا من لدن الرسول (ص) القرآن وتعلّموا منه ما فيه من العلم والعمل.

ولكن لابدّ من الأخذ بالصحيح من ذلك، ولابدّ من الاطمئنان إلى صحّة صدور الأخبار وسلامتها من التحريف والتغيير، لأنّ المأثور قد تسرّبت إليه الإسرائيليات وما نقل من تراث أصحاب الكتاب، وفيها ما فيها من الخرافات التي يقوم الدليل على بطلانها ومنها ما يتعلق بالعقائد التي لايجوز الأخذ فيها بالظن ولا برواية الآحاد، بل لابدّ من دليل قاطع فيها، كما في المأثور ما دسّه أعداء الاسلام من الزنادقة وما لفقه أصحاب الميل والهوى، من الموضوعات والغلو والتأويل الباطل نصرة لمذاهبهم ومآربهم الفاسدة.

ومع كل ذي وذا فإنّ المأثور اختلط فيه الصحيح بغير الصحيح، ونقل كثير من الأقوال المعزوة إلى الصحابة والتابعين من غير إسناد ولا تحرٍّ ممّا أدّى إلى التباس الحق بالباطل[1]، ولم يتحرّ الدقة في النقل، وأسقطت الأسانيد، وكثر في نقلته الضعفاء

---

١ ـ محمد عبدالعظيم، الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج٢، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، ص٢٦.



كما كثرت فيه المراسيل، لذا كان لابدّ من التدقيق والتمحيص فيه وبيان ما هو مقبول وصحيح ممّا تؤيِّده الأدلة والبراهين، وردّ ما كان خاطئاً أو التوقف في ما لا بيِّنة عليه، ولا يكون ذلك إلّا من خلال نقد علمي قائم على الدليل والبرهان.

وكان لزاماً أن ندرس نقاط ضعف التفسير بالمأثور ومسارب الشك والوهن إليه لكي نكون على بصيرة ووعي في التعامل معه، وعلى حيطة وحذر من المدسوس فيه.

فإنّ الرواية أو الرأي هنا يتعلق ببيان كلام الله تعالى ومعرفة المراد منه، ولا موضع للتسامح فيه، بل لابدّ من تحرِّي الصحة واستفراغ الوسع في تحصيله بما يبرئ الذمّة ويريح الضمير.

وسنتعرّض فيما يأتي لأهم مشكلات التفسير بالمأثور ونقاط الضعف فيه، مستعينين بالشواهد والأمثلة بما يتسع له البحث، ومن الله التسديد.



١ ـ الوَضْــع

الموضوع من الحديث هو المختلق المصنوع[1] وقد يعبّر عنه بأنّه المكذوب المختلق المصنوع، بمعنى أنّ واضعه اختلقه، لا مطلق حديث الكذوب فإنّ الكذوب قد يصدق.

ويعرف الوضع بإقرار واضعه، أو معنى إقراره، أو قرينة في الراوي أو المروي، إذ وُضِعَت أحاديث يشهد بوضعها ركاكة لفظها ومعانيها.

قال ابن الجوزي: ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأُصول، فاعلم أنّه موضوع[2].

وقد اتّفق العلماء على أنّه لا تحلّ روايته لأحدٍ عَلِمَ حاله في أيّ معنىً كان، إلّا مقروناً ببيان وضعه، إذ انّه شرّ أقسام الضعيف[3].

فقد روي عن رسول الله (ص) متواتراً وبطرق كثيرة قوله: «مَن كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعمِّداً فَلْيَتَبوّأ مقعده من النار»[4].

وقد حاول البعض تضعيف الرواية أو صرفها عن موضوع الكذب في الرواية عن الرسول (ص)[5]، فقال إنّ الرواية قد وردت في رجل ادّعى أنّ رسول الله (ص) قد

---

١ ـ ابن الصلاح، علم الحديث، ص٢١٣. و: جلال الدين عبدالرحمٰن، السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣م، ١٤١٤هـ، ص١٧٩.

٢، ٣ ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص١٨٠.

٤ ـ لمعرفة طرق الحديث العديدة، راجع: أبو الفرج عبدالرحمٰن، ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، ج١، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، ص ٢٨.

٥ ـ أبو اليقظان عطية، الجبوري، مباحث في تدوين السنّة المطهّرة، ط١، بيروت، دار الندوة الجديدة، ص١٠. عن: السنّة ومكانتها في التشريع، السباعي، ص٢١٥.



أرسله إلى قوم وأمره أن يحكم فيهم برأيه وفي أموالهم، فهي بحسب قولهم قد وردت في مقام الكذب على الرسول (ص) لا مقام الكذب في الرواية عنه، إلّا أنّ جملة مَن استشهد بها ـ ومنهم كبار الصحابة ـ ذكرها في مقام النهي عن الكذب في الحديث والرواية[1].

متى ابتدأ الوضع ؟

اختلف الباحثون في تحديد الزمن الذي بدأ فيه الوضع، فذهب بعضهم كأحمد أمين وغيره إلى أنّ الحديث المذكور يدلّ على وقوع الوضع زمن رسول الله (ص).

فيما ذهب آخرون إلى نفي وقوع الوضع زمن النبيّ (ص): «لأن صحابة رسول الله (ص) كلّهم عدول وثقاة، ولا يمكن أن يكذبوا على رسول الله (ص)، بل لا يفكِّروا في ذلك بحال من الأحوال ... وكذلك لم يحصل الوضع في أحاديث الرسول (ص) زمن أبي بكر ولا زمن عمر...» إنّما الوضع بدأ في عهد عثمان بسبب سياسته «التي جعلت أهل الأهواء والبدع ينشطون فيما يرومون»[2].

وما قيل عن الصحابة مبالغ فيه، فحديث (مَن كذب) كان بحقٍّ أحد المعاصرين للنبيّ (ص) كما نزلت آية الإفك وهي قوله تعالى: ﴿إنّ الذين جاءوا بالإفك عُصبة منكم ...﴾ (النور/ ١١)، بحقٍّ بعض الصحابة وأهل المدينة المصاحبين له[3].

وهذا ينفي ما ذهب إليه البعض من أنّ «الحدّ الفاصل بين نقاء الشريعة وظهور الوضع في الحديث، هو سنة إحدى وأربعين فما بعدها، حيث انتشر الوضع وازداد

---

١ ـ ابن الجوزي، الموضوعات، ص ٣٠.

٢ ـ الجبوري، المصدر السابق، ص ١٠ ـ ١٣.

٣ ـ أُنظر في ذلك تفسير الآية في جامع البيان للطبري، والمحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي، وغيرهما من كتب التفسير.



وتجرّأ الناس عليه فوضع أهل العراق أحاديث في ذمِّ معاوية، وكذلك فعل جهّال الشام حيث وضعوا أحاديث ذموا فيها أهل العراق...»[1].

نعم، ربّما كانت حركة الوضع أقلّ ظهوراً فيما قبل ظهور التحزّب الأموي في الشام، ثمّ إنّه نشطت هذه الحركة ونمت واتّسعت بفعل السياسة الأمويّة، كما سيأتي تفصيله.

قال ابن عرفة المعروف بـ نفطويه، وهو من أكابر المحدِّثين وأعلامهم، قال في تاريخه: «إنّ أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أُميّة تقرّباً إليهم بما يظنّون أنّهم يرغمون به أنوف بني هاشم»[2].

وذكر الواقدي تلك الظروف وقال: «فظهر حديث كثير موضوع بهتان منتشر»[3].

وقال الإمام محمد عبده: «إنّ عموم البلوى بالأحاديث الكاذبة كان في دولة الأمويين»[4].

أسباب وضع الحديث وأنواع الوضع:

أوّلاً ـ الأسباب السياسيّة:

وأوّل مَن بدأ بهذا النوع من الوَضْع الأمويون أيّام معاوية واستمرّ بعده، والذين جنّدوا لذلك الكثيرين من علماء السُّوء ووعّاظ السّلاطين.

---

١ ـ الجبوري، المصدر السابق، ص١٥.

٢ ـ عزالدين عبدالحميد، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١،ط٢،القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م، ص٣٥٨.

٣ ـ المصدر نفسه، ج١١، ص٤٦.

٤ ـ إبراهيم، فوزي، تدوين السنّة، ط٢، لندن، رياض الريس للكتب، ١٩٩٥م، ص٧٩. عن: تاريخ محمد عبده، ج٢، ص١٧٦.



فممّا رووا في ذلك عن أبي هريرة مرفوعاً ـ إلى رسول الله (ص) ـ : الأُمناء عند الله ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية.

قال الخطيب والنسائي وابن حبّان: هذا الحديث باطل موضوع، وقال ابن عدي: باطِل من كلّ وجه، وزيّف الحاكم طرقه وفيها جمع من الكذّابين والوضّاعين[1].

ثمّ إنّهم قد يختارون لما يضعونه أسانيد معتبرة عند المحدِّثين ليأخذ ما يضعوه طريقه إلى الكتب والصِّحاح، من ذلك ما رووه عن عبدالله بن عمر مرفوعاً: الآن يطلع عليكم رجل من أهل الجنّة، فطلع معاوية، فقال: أنتَ معاوية منّي وأنا منك، لتزاحمني على باب الجنّة كهاتين ـ وأشار بإصبعيه ـ.

قال الذهبي عن راويه: الحسن بن شبيب: الحسن هذا حدّث بالبواطيل عن الثقاة، وقال في ترجمة عبدالله بن يحيى عن هذا الخبر: خبر باطل لا يدري مَن ذا[2].

وركّز الإعلام الأموي على موضوع كتابة الوحي، وجعلوا منه أُمّ الفضائل لمعاوية، فرووا عن سعد: إنّ النبيّ (ص) قال لمعاوية: إنّه يُحشر وعليه حلّة من نور ظاهرها من الرَّحمة وباطنها من الرِّضا يفتخر بها في الجَمْع لكتابة الوحي.

ذكره الذهبي من أباطيل محمّد بن الحسن الكذّاب الدجّال[3].

وقد ذهب النسائي ـ صاحب السنن ـ إلى دمشق فسألوهُ عن معاوية وما رُويَ في فضائله، فقال: لا أعرف له فضيلة إلّا (لا أشبع الله بطنك)، فما زالوا يدفعون في حضنه،

---

١ ـ ابن الجوزي، الموضوعات، ج ١، ص ٣٣١. وانظر أيضاً في تضعيف الحديث والقول بوضعه وبطلانه: كتاب المجروحين، ج ١، ص ١٤٦، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ١، ص ١٩٢، رقم ٣١، اللآلئ المصنوعة، ج ١، ص ٤١٧.

٢ ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد، الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج ١، ط ١، بيروت، دار الفكر، ص ٤٩٥، برقم ١٨٦٤، وج ٢، ص ٥٢٤، برقم ٤٦٨٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥١٦، برقم ٧٣٩٠.



وفي رواية: في خصييه، وداسوه حتّى حُمِلَ إلى الرّملة ومات هناك[1].

وقد أخرج ابن الجوزي من طريق أحمد بن حنبل، قال: سألتُ أبي: ما تقول في عليّ ومعاوية؟ فأطرقَ ثمّ قال: أيش أقول فيهما، إنّ عليّاً كان كثير الأعداء ففتّش أعداؤه له عيباً، فلم يجدوا، فَعَمدوا إلى رجلٍ ـ يريد معاوية ـ قد حاربه وقاتله، فأطروه كيداً منهم لعليّ[2].

وعلى هذه السيرة كان العباسيون، إذ وضع لهم المتزلّفة الحديث للتقرّب إليهم[3].

ثانياً ـ الأسباب المذهبيّة:

ونعني به وضع أتباع بعض الفرق الدينيّة الحديث نصرة لمذهبهم، وقد أخذ هذا النوع من الوضع طريقه إلى أكثر الفرق التي استعان أنصارها بوضع الحديث لنصرة آرائهم واعتقاداتهم المذهبية، حتّى أنّا نجد في تاريخ الصراع بين الطوائف أحاديث موضوعة في ذم الكثير من الفرق الدينية والكلامية...[4].

ونقل ابن الجوزي: أنّ بعض الفرق كانت ترى جواز الوضع في الحديث نصرة لمذهبهم ومعتقدهم، كالكرّامية[*] والخوارج الذين نسب إلى أحد شيوخهم القول من

---

١ ـ أحمد بن محمد، ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. احسان عباس، ج ١، بيروت، دار صادر، ص٧٧.

وقوله: (لا أعرف فضيلة إلّا لا أشبع الله بطنه)، إشارة إلى ما ورد في صحيح مسلم، عن ابن عباس، قال: كنتُ ألعب مع الصبيان، فجاء رسول الله (ص) فتواريتُ خلفَ بابٍ، قال: فجاء فحَطأني حَطْأة وقال: إذهب وادعُ لي معاوية، قال: فجئتُ فقلت: هو يأكل، قال: ثمّ قال لي: إذهب فادع لي معاوية، فجئتُ فقلتُ هو يأكل، فقال: لا أشبعَ اللهُ بطنَه. (كتاب البرّ والصلة والآداب، باب مَن لعنه النبي (ص)...، حديث ٢٦٠٤، ص ١٥٥).

٢ ـ ابن الجوزي، المصدر السابق، ج٢، ص ٢٤.

٣ ـ أُنظر: الجبوري، المصدر السابق، ص٢٦. و: المامقاني، المصدر السابق، ص ٧٤.

٤ ـ ابن الجوزي، المصدر السابق، ص٦٥.

* ـ وهم المنتسبون لابن محمّد بن كرّام السجستاني.



أنّهم إذا رأوا رأياً صيّروه أو جعلوا له حديثاً[1].

«وحكى القرطبي عن بعض أهل الرأي: ما وافق القياس الجليّ جاز أن يُعزى ويُنسَب إلى النبيّ (ص)»[2].

ومن نماذج الوضع المذهبي، ما ذكره الذهبي عن نعيم بن حماد بن معاوية المتوفى سنة ٢٢٧هـ، قال: وكان يضع الحديث في تقوية السنّة وحكايات في ثلب أبي حنيفة وكان صلباً في السنّة.

ومنهم أحمد بن عمرو بن مصعب بن بشر، كان من الوضّاعين، ووضع كتباً في تقوية السنّة كلّها موضوعة ومنتشرة عند الخراسانيين في عصره[3].

وقد ذكر ابن الجوزي في الموضوعات، أحاديث مختلفة وضعت في ذم ومدح أئمّة المذاهب منها: يكون في أُمّتي رجل يقال له محمّد بن إدريس أضرّ على أُمّتي من إبليس، ويكون في أُمّتي رجل يقال له أبو حنيفة هو سراج أُمّتي[4].

ثالثاً ـ الأسباب التعبّدية:

وربّما أطلقنا تلك التسمية تجوّزاً، لأنّ الوضّاعين من هذا القسم يضعون الحديث تعبّداً وتقرّباً إلى الله، بحسب ظنّهم، فقد ذهب بعض المتصوّفة إلى جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب، ترغيباً للناس في الطاعة وزجراً لهم عن المعصية، واستدلّوا بما روي في بعض طرق الحديث: مَن كذب عليَّ متعمداً ليضلّ به الناس فليتبوّأ مقعده من النار[5]. فإنّ هؤلاء قيّدوا الكذب ـ في الرواية أعلاه ـ بقصد إضلال الناس، لا مُطلق الكذب.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٦.

٢ ـ المامقاني، المصدر السابق، ص٧٦.

٣ ـ الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج ٥، ص٧٣.

٤ ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص١٨٢.

٥ ـ المامقاني، المصدر السابق، ص٧٦.



ويبدو أنّ وضع الحديث انتشر عند هؤلاء وأمثالهم، حتّى روي عن عبيدالله النواريزي، قال: سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول: ما رأيت الكذب في أحد أكثر منه في مَن ينسب إلى الخير والزُّهد.

كما يبدو أنّ بعضهم كان مقتنعاً تماماً بفعله في وضعه الحديث، ليحثّ الناس على الخير، حتّى روي أنّ أبا الحسين الرهاوي قال: سألت عبدالجبار بن محمّد، عن أبي داود النخعي، فقال: كان أطول الناس قياماً بليل وأكثرهم صياماً بنهار، وكان يضع الحديث وضعاً[1].

رابعاً ـ حركة الزنادقة:

والزنديق مصطلح أُطلِقَ على كل شاكّ أو ضالّ أو مُلحِد[2]، إلّا أنّ الزنادقة غالباً ما يُراد بهم الذين قصدوا إفساد الشريعة وإيقاع الشكّ فيها في قلوب العوام والتلاعب بالدين[3].

ومن أشهرهم: عبدالكريم بن أبي العوجاء الذي كان يدسّ الأحاديث في كتب حماد بن سلمة، فلمّا أُخِذَ ابن أبي العوجاء، أُتِيَ به محمّد بن سليمان بن عليّ، فأمر بضرب عنقه، فلمّا أيقن بالقتل، قال: والله لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أُحرِّم فيها الحلال وأُحلّ فيها الحرام، ولقد فطّرتكم في يوم صومكم وصوّمتكم في يوم فطركم[4].

وروى ابن الجوزي بسنده عن الحكم بن مبارك، قال: سمعت حماد بن زيد يقول: وضعت الزنادقة على رسول الله (ص) أربعة عشر ألف حديث. وقال: قد كان في

---

١ ـ الجوزي، المصدر السابق، ص ١٨.

٢ ـ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط ٢، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م، مادّة الزندقة.

٣ ـ ابن الجوزي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥.

٤ ـ المصدر نفسه، ص ١٥.



هؤلاء الزنادقة مَن يأخذ من شيخ مغفل كتابه فيدسّ في كتابه ما ليس من حديثه فيرويه ذلك الشيخ ظناً منه أنّ ذلك من حديثه[1].

ومن الزنادقة سيف بن عمر الذي كان متخصصاً في الدسّ في السيرة وكتب التاريخ، قال عنه يحيى بن معين: «ضعيف الحديث فَلْس خير منه».

وقال عنه ابن حبّان: يروي الموضوعات عن الأثبات، اتُّهِمَ بالزندقة، .. قالوا: كان يضع الحديث[2]. ومع ذلك فقد روى عنه الطبري في تاريخه كثيراً، ومن الطبري أخذ الكثيرون من أرباب السير والتاريخ رواياته، ومنها مخترعاته وموضوعاته[3].

وكان ممّن يدسّ الأحاديث من الزنادقة الغلاة: المغيرة بن سعيد، الذي دسّ في كتب أصحاب محمد بن علي الباقر أحاديث لم يحدِّث بها، وكذلك أصحاب أبي الخطاب الذين دسّوا الأحاديث في كتب أصحاب جعفر الصادق، الذي قال محذِّراً من الأحاديث الموضوعة: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدِّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يُحدِّث بها أبي، فاتّقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنّة نبيّنا (ص)، فإنّا إذا حدّثنا قُلنا قال الله عزّوجلّ، وقال رسول الله (ص)»[4].

---

١ ـ ابن الجوزي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥.

٢ ـ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٥٥.

٣ ـ مرتضى، العسكري، عبدالله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ١، ط ١، ص ٧٤ و ٧٥، وفيه المزيد عن مختلقاته وموضوعاته.

٤ ـ أبوجعفر محمد بن الحسن، الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، ج ٢، ط ١، مشهد، جامعة مشهد، ١٣٤٨هـش، ص ٤٩١.



خامساً ـ الوضع القصصي:

والقُصّاص كانوا منذ القديم وعبر التاريخ، إلّا أنّهم مع ظهور الاسلام، كانوا يقصّون على الناس، ويكون من علمهم التفسير والأثر والخبر عن الأُمم البائدة وغيرهم للتعليم والموعظة، ولم يكن ذلك في القرن الأوّل مرذولاً لأن فنونه ترجع إلى القرآن والحديث، إلّا ما كان يشوبه ممّا كانوا يسمّونه بالعلم الأوّل، وهو ما يتعلّق بأخبار الأُمم السالفة وأكثره يأخذونه من أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومَن أسلم منهم كعبدالله بن سلام وكعب الأحبار ووهب بن منبه[1].

ويُركّز أحمد أمين على دور كعب ووهب ونفوذ أقوالهما وآثارهما من رواية القصص وفي التاريخ والحديث وكتب التفسير، قال: «وعلى الجملة فقد دخل على المسلمين من هؤلاء وأمثالهم في عقيدتهم وعلمهم كثير كان له فيهم أثر غير صالح»[2].

ويذكر أحمد أمين أنّ أوّل قاص في الاسلام هو تميم الداري، استأذن عمر أن يُذكِّر الناس فأبى عليه، حتى كان آخر ولايته فأذن له أن يُذكِّر الناس في يوم الجمعة قبل أن يخرج عمر، فاستأذن تميم عثمان بن عفان فأذن له أن يُذكِّر يومين في الجمعة، فكان تميم يفعل ذلك.

وقال أحمد أمين: «وقد نما القصص بسرعة؛ لأنّه يتّفق وميول العامّة، وأكثر القُصّاص من الكذب حتى رووا أنّ علي بن أبي طالب طردهم من المساجد، واستثنى الحسن البصريّ لتحرِّيه الصِّدق في قوله»[3].

---

١ ـ مصطفى صادق، الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، ص ٣٨٠.

٢ ـ أحمد، أمين، فجر الاسلام، ص ١٦١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٩.



وقد استفاد معاوية من كعب الأحبار ـ كما ذكر ابن حجر العسقلانيّ ـ، إذ أمرهُ معاوية بأن يقصّ في الشام، وهو الذي بثّ أحاديث تفضيل الشام وأهلها[1].

وتطوّر الأمر في القرن الثاني إذ انتشر القصّاصون وكان همُّ أحدهم أن يجيء بالغرائب ويكثر من الرقائق، وإذا كان القصّاصون آنفاً من أهل العلم والحديث فإنّ الأمر انتهى في القرن الثالث إلى أن «اسم القاص أصبح لقباً عامياً مبتذلاً، وأكثر المتصدرين في الوعظ إنّما يكونون من أهل الحديث والمتّسعين في العلوم، ولا حاجة إلى الكلام عنهم، ولم يزد المتصوّفة في الأخبار إلّا ما يزعمون أنّهم احتووه بعلم خاص، والله أعلم بغيبه»[2].

وقد سار العباسيون بسيرة الأمويين في تبني القصاصين، فقد استجلب الرشيد إسحاق المعروف بأبي حذيفة المتوفّى سنة ٢٠٠هـ، وهو معروف بالكذب ومشهور بالوضع، فأمره الرشيد أن يجلس في مسجد ابن رغبان ويحدث الناس، فأخذ إسحاق يحدث بالأكاذيب ويروي عن خلق من الثقاة أكثرهم ماتوا قبل أن يولَد[3].

كما استقدم المهدي أبا معشر السندي، وأشخصه إلى بغداد وقال: تكون بحضرتنا تُفقِّه مَن حولنا. وكان أبو معشر ماهراً بوضع الأحاديث والقصص. قال ابن جزرة: أبو معشر أكذب مَنْ تحت السماء وصنّف كتاب المغازي وروى عنه الواقدي وابن سعد، ومنه استمدّ الطبري معلومات تاريخية كثيرة[4].

ويبدو أنّ الوضع قد اتّخذ من القصّة سبيلاً واسعاً لتمرير أكاذيبه وخيالاته، خصوصاً وأن للقصّة تأثيرها الواسع في الناس وجمهورها العريض، حتّى أن ابن

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج ٢، ص٥٦.

٢ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ١، ص٣٨٣.

٣ ـ الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج ٦، ص٣٤٦.

٤ ـ المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٣١. وراجع للمزيد: أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، ج ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٦٩م، ص ٢٦٥.



الجوزي قال: «القصاص ومعظم البلاء منهم يجري لأنّهم يزيدون أحاديث تثقف وترقق والصحاح يقل فيها، هذا ثمّ إنّ الحفظ يشقّ عليهم ويتفق عدم الدين ومن يحضرهم جهال فيقولون...»[1].

وذكر ابن الجوزي طرفاً من تجربته مع القُصّاص، فقال: «وقد ذكرت في كتاب القصّاص عنهم طرفاً من هذه الأشياء وما أكثر ما يعرض عليَّ أحاديث في مجلس الوعظ قد ذكرها قصّاص الزمان فأردّها عليهم وأُبيِّن أنّها محال فيعتدون عليَّ حين أُبيِّن عيوب شغلهم...»[2].

سادساً ـ أسباب أخرى:

هذا وقد ذُكِرَت أسبابٌ أخرى للوضع، ولكنّها أضعف تأثيراً، كوضع الشحّاذين الذين يضعون أحاديث يكتسبون بذلك ويرتزقون به، أو آخرون لم يتعمّدوا الوضع كأن أخطأوا ورووا عن كذّاب، أوْ لَم يُدقِّقوا في النقل أو اختلطت عقولهم في آخر أعمارهم فخلطوا...[3].

ومن معرفة أسباب الوضع تعرف المنافذ التي يدخلها الوضّاعون، كما يُعرف كُنه حديثهم، ويحذر منه في مواطنه، خصوصاً إذا علمنا أن مساحة الوضع ليست بقليلة وقد أُلِّفت مؤلّفات كثيرة في الوضاعين، عدّت المئات منهم[4]، كما أُلِّفت كتب كثيرة في الأحاديث الموضوعة، منها كتاب «الموضوعات» لابن الجوزي، و «الفوائد المجموعة

---

١ ـ ابن الجوزي، المصدر السابق، ص ٢٠.

٢، ٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢١.

٤ ـ على سبيل المثال، انظر: برهان الدين، الحلبي، الكشف الحثيث عمّن رُمي بوضع الحديث، تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م. وفيه أورد أسماء ثمانمائة وثمانين شخصاً رُموا بالوضع.



في الأحاديث الموضوعة للشوكاني» الذي ذكر فيه ألفاً وأربعمائة وأربعة أحاديث[1]، وغيرها من الكتب.

ومن نماذج الوضّاعين: محمّد بن يوسف بن يعقوب الرازي: شيخ دجّال كذّاب، كان يضع الأحاديث والقراءات والنسخ، وضع كثيراً في القرآن، قال الدارقطني: وضع نحو من ستين نسخة قراءات ليس شيء منها أصل، ووضع من الأحاديث ما لا يُضبَط، قَدِمَ بغداد قبل الثلاثمائة[2].

الوضع في التفسير:

تعهّد الباري تعالى بحفظ القرآن الكريم بعيداً عن متناول أيدي التحريف والتغيير والتبديل، فقال جلّ شأنه: ﴿إنّا نَحنُ نَزَّلنا الذِّكْرَ وإنّا لَهُ لحافِظُونَ﴾ (الحجر/ ٩).

لذا فإنّ القرآن كان بمنأى عن أن تناله أيدي المغرضين والمتلاعبين بالشريعة والدين، إلّا أنّ هؤلاء وجدوا ضالّتهم ـ كما سبق ـ بالوضع في السنّة، وهي شارحة للقرآن وموضّحة له، وعليه فإنّ الوضع نشأ في التفسير مع نشأته في الحديث لأنّهما كانا أوّل الأمر مزيجاً لا يستقل أحدهما عن الآخر[3].

ونستطيع أن نعرف حجم الوضع في التفسير وخطورته، من دعوة البعض إلى التشكيك فيه، من ذلك ما روي عن أحمد بن حنبل أنّه قال: ثلاثة كتب ليس لها أُصول: المغازي والملاحم والتفسير[4]. وما روي أيضاً عن الإمام الشافعي من أنّه

---

١ ـ محمد بن علي، الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: محمد عبدالرحمن عوض، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢ ـ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ٧١، رقم ٨٣٤٤. و: الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩٧.

٣ ـ الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج ١، ص ١٦١.

٤ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٥٦.



قال: لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلّا شبيه بمائة حديث[1]، مع أنّ ابن عباس ممّن كثرت الرواية عنه.

والروايتان كما يمكن حملهما على ضعف الإسناد في تلك الأحاديث، كذلك يمكن حملهما على كثرة الوضع في التفسير، كما استفاد ذلك الذهبي[2].

وقد حاول الذهبي إضفاء قيمة على التفسير الموضوع من حيث انّه «في كثير من الأحيان نتيجة اجتهاد علمي له قيمته ... وكثيراً ما يكون صحيحاً»[3] ورجع في ذلك إلى أحمد أمين[4]، إلّا أنّ التفسير الموضوع مهما كانت قيمته فهو يحمل معه صفة الوضع، وهي الكذب والاختلاق، سواء كان ذلك في قيمته الأخلاقية وأثره المعنوي، أو في نسبته الباطلة ومحاولة تمريره على الناس بهذه النسبة، أو في وضع المعنى غير الأصيل، ومنه الكثير الفاسد، وفي جميع هذه الأحوال فلا حاجة لكتاب الله العزيز إلى توهّم الباطلين، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إِلّا المُطَهَّرونَ﴾ (الواقعة/ ٧٧ ـ ٧٩).

نماذج من الوضع في التفسير:

أوّلاً ـ أحاديث فضائل السور:

على الرغم من أن أحاديث فضائل السور لا تدخل في التفسير، إذ هي ليست من معاني الآيات ولا من تأويلها، إلّا أنّه جرت عادة المفسّرين أن يذكروها في أوائل

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٣٣.

٢ ـ الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج١، ص٨٦.

٣ ـ المصدر السابق، ص١٦٧.

٤ ـ أحمد، أمين، ضُحى الاسلام، ج٢، ط١٠، بيروت، دار الكتاب العربي، ص١٤٣. و: أحمد أمين، فجر الاسلام، ص٢٥١.



تفاسيرهم للسور المختلفة، ويبدو أنّ الكثير من هذه الأحاديث هي من الموضوعات، وضعها البعض ظنّاً منهم أنّهم يرغِّبون الناس بها في قراءة القرآن.

فقد روى ابن الجوزي بسنده عن أبي عمار المروزي، قال: قيل لأبي عصمة نوح ابن أبي مريم المروزي: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس، في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا، فقال: إنِّي رأيت الناس أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة[1] أي تقرّباً إلى الله واحتساباً لثوابه.

كما ذكر في أبواب تتعلّق بالقرآن، باب في فضائل السور، الرواية عن أُبيّ بن كعب في ذكر فضائل السور؛ سورة سورة، بعدّة طرق ثمّ روى بسنده عن مؤمل، قال: حدّثني شيخ بفضائل سور القرآن الذي يروى عن أُبيّ بن كعب، فقلت للشيخ: مَن حدّثك؟ فقال: حدّثني رجل بالمدائن وهو حي، فصرت إليه فقلت: مَن حدّثك؟ فقال: حدّثني شيخ بواسط وهو حي، فصرت إليه، فقال: حدّثني شيخ بالبصرة فصرت إليه، فقال: حدّثني شيخ بعبادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه قوم من المتصوفة ومعهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدّثني، فقلت: يا شيخ! مَن حدّثك؟ فقال: لم يحدِّثني أحد ولكنّا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا وجوههم إلى القرآن[2].

ومع ذلك فإنّ هذه الأحاديث قد أخذت طريقها إلى كتب المفسِّرين، كالواحدي، والثعلبي، والطبري والزمخشري والطبرسي وغيرهم.

---

١ ـ ابن الجوزي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ١٦٣٠.



ثانياً ـ الوضع في تفسير الآيات:

وهو كثير، ومتّفق على وجوده عند الباحثين[1]، ومن نماذج ذلك:

أ) روايات في مسائل التوحيد:

فنجد روايات تفسيرية تجعل لله ـ تعالى عن ذلك ـ حركة وانتقالاً وصعوداً ونزولاً وتصفه بصفات المخلوقين، وقد وردت هذه الروايات في كتب التفسير، إضافة إلى كتب الحديث[2]، ومن تلك الروايات:

في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرونَ إلاّ أنْ يَأتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ والملائِكَةُ وقُضِيَ الأمْرُ وإلى اللهِ تُرْجَعُ الأُمورُ﴾ (البقرة/ ٢١٠).

فقد أخرج السيوطي بسنده عن ابن مسعود عن النبيّ (ص) قال: «يجمع الله الأوّلين والآخرين لميقات يوم معلوم قياماً، شاخصة أبصارهم إلى السماء ينظرون فصل القضاء، وينزل الله في ظللٍ من الغمام من العرش إلى الكرسي».

وعن عبدالله بن عمرو، قال: يهبط بينه وبين خلقه سبعون ألف حجاب، منها النور والظلمة والماء، فيصوّت الماء في تلك الظلمة صوتاً تنخلع له القلوب.

وهكذا روي عن ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة في نفس المعنى، وفي المقابل روي عن أبي العالية ما يُنزِّه الباري تعالى عن ذلك، قال: في قراءة أُبيّ بن كعب ﴿هَلْ يَنظُرونَ إلاّ أن يأتِيَهُمُ اللهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغَمامِ﴾، قال: يأتي الملائكة في ظلل من الغمام، وهو كقوله: ﴿ويَومَ تَشَقَّقُ السَّماءُ بِالغَمامِ ونُزِّلَ الملائِكَةُ تَنزيلاً﴾ (الفرقان/ ٢٥)[3].

---

١ ـ السيوطي، المصدر السابق، ج٢، ص١٢٣٣ و١٣٣٥. و: الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج١، ص٤٩.

٢ ـ جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة: أنّ رسول الله قال: ينزل ربّنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث اللّيل الآخر (ج١، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، ص٣٨٤).

٣ ـ السيوطي، الدرّ المنثور، ج٢، ص٥٨٠.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿يَومَ يُكْشَفُ عَن ساقٍ ويُدْعَوْنَ إلى السُّجُودِ فَلا يَستَطِيعونَ﴾ (القلم/٤٢)، قال السيوطي: أخرج البخاري وابن المنذر وابن مردويه عن أبي سعيد: سمعت النبيّ (ص) يقول: (يوم يكشف ربّنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى مَن كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً).

وروى عن أبي هريرة عن رسول الله: (يكشف الله عزّوجلّ عن ساقه)، وعن ابن مسعود، قال: (عن ساقيه تبارك وتعالى)[1].

في مقابل تلك الروايات، روايات عن ابن عباس بأنّ المراد بالساق: يوم كرب وشدّة، كما روي عن سعيد بن جبير أنّه سئل عن قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ فغضب غضباً شديداً وقال: إنّ أقواماً يزعمون أنّ الله يكشف عن ساقه، وإنّما يكشف عن الأمر الشديد[2].

وهو كما ترى ينسب القول بذلك إلى أقوام، وليس إلى رسول الله (ص) ممّا ينبئ عن وضع تلك الروايات وأن واضعيها اختلقوا لها الأسانيد إلى رسول الله (ص).

ب) الوضع في قضايا النبوّة:

كما امتدّت يد الوضع إلى تشويه صورة التوحيد، امتدّت كذلك إلى التشكيك برسالة خاتم الأنبياء (ص)، وكان من ذلك أُسطورة «الغرانيق»، التي دسّها أعداء الإسلام، وبقيت قروناً حتّى يومنا الحاضر، قصّة يتعلّق بها الأعداء للطعن في الاسلام ورسوله العظيم، وكان منهم بعض المستشرقين وتلامذتهم أمثال: سلمان رشدي، الملعون، في: آياته الشيطانيّة.

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢٥٤.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٥٥.



وخلاصة القصّة المفتراة: أنّ رسول الله (ص) لمّا رأى من قومه ما شقّ عليه من مباعدة ما جاءهم به من الله، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسرّه مع حبّه لقومه وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلظ عليه من أمرهم، حتّى حدّثت بذلك نفسه وتمنّاه وأحبّه، فأنزل الله عليه: ﴿والنَّجْمِ إذا هَوَى * ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وما غَوَى * وما يَنْطِقُ عَنِ الهَوى﴾ فلمّا انتهى إلى قوله ﴿أفرأيْتُمُ اللّاتَ والعُزّى * ومَناةَ الثالِثَةَ الأُخرى﴾ ألقى الشيطان على لسانه ما كان يُحدّث به نفسه ويتمنّى أن يأتي به قومه: (تلك الغرانيق العُلى، وأنّ شفاعتهنّ تُرتضى، أو تُرتجى).

فلمّا سمعت ذلك قريش فرحوا وسرّهم وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم، فأصاخوا له... فلمّا انتهى إلى السجدة فيها وختم السورة سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيّهم تصديقاً لما جاء به واتباعاً لأمره، وسجد مَن في المسجد من المشركين من قريش وغيرهم لما سمعوا من ذكر آلهتهم، فلم يبق في المسجد من مؤمن ولا كافر إلّا سجد... ثمّ تفرّق الناس وخرجت قريش وقد سرّهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم...[1].

أمّا الروايات، فقد أوردها الطبري في تفسيره بطرق مختلفة عن محمّد بن كعب القرظي ومحمّد بن قيس، وأبي العالية، وسعيد بن جبير، وابن عباس، والضحّاك، وأبي بكر بن عبدالرحمٰن بن الحارث، وأوردها الواقدي والزمخشري والبيضاوي والسيوطي وغيرهم في تفاسيرهم، ونحن نذكر هنا رواية واحدة كنص أساس فيها:

روى الطبري بسنده عن محمّد بن كعب القرظي ومحمّد بن قيس قالا: جلس رسول الله (ص) في ناد من أندية قريش كثير أهله، فتمنّى يومئذٍ أن لا يأتيه من الله شيء فينفروا عنه، فأنزل الله عليه: ﴿والنَّجْمِ إذا هَوَى * ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وما غَوَى﴾ فقرأها رسول الله (ص) حتّى إذا بلغ ﴿أفرأيْتُمُ اللّاتَ والعُزّى * ومَناةَ الثالِثَةَ الأُخرى﴾ ألقى الشيطان عليه كلمتين: تلك الغرانقة العلى وأن شفاعتهنّ لترجى.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٣٠٧.



فتكلّم بها ثمّ مضى فقرأ السورة كلّها، فسجد في آخر السورة وسجد القوم جميعاً معه، ورفع الوليد بن المغيرة تراباً إلى جبهته فسجد عليه، وكان شيخاً كبيراً لا يقدر على السجود، فرضوا بما تكلّم به وقالوا: قد عرفنا أنّ الله يُحيي ويُميت، وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، إذ جعلت لها نصيباً، فنحن معك.

قالا: فلمّا أمسى أتاه جبرئيل (ع) فعرض عليه السورة، فلمّا بلغ الكلمتين اللّتين وقلتُ على الله ما لم يقل. فأوحى الله إليه: ﴿وإنْ كادُوا لَيَفْتِنونَكَ عَنِ الّذي أوْحَيْنَا إلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَينا غَيرَهُ﴾ إلى قوله: ﴿ثُمّ لا تَجِدُ لَكَ عَلَينا نَصِيراً﴾. فما زال مغموماً مهموماً حتى نزلت عليه: ﴿وَما أرسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِن رسُولٍ وَلا نَبيٍّ إلّا إذا تَمَنّى ألقَى الشَّيطَانُ في أُمنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيطَانُ ثُمّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ قال: فسمع مَن كان من المهاجرين بأرض الحبشة أن أهل مكّة قد أسلموا كلّهم، فرجعوا إلى عشائرهم وقالوا: هم أحب إلينا، فوجدوا القوم قد ارتكسوا حين نسخ الله ما ألقى الشيطان[١].

جدير ذكره أنّ جميع رواة الأسطورة لم يُدرِكوا النبيّ (ص) إلّا ابن عباس الذي لم يكن قد وُلِدَ في العصر الذي تتحدّث عنه الأسطورة، كما إنّ الجملات الموضوعة في الأسطورة تناقض تسلسل الآيات في سورة النجم والتي تهاجم المشركين وعقائدهم، اضافة إلى عدم الدلالة اللّغوية للتمني على القراءة والتلاوة، وإنّما على الرغبة واشتهاء النفس، كما أنّ هناك تعارض بين تلك الروايات مع الآيات القرآنية (النّحل/ ٩٨، الإسراء/ ٦٥، ...) التي تثبت صيانة الوحي والتنزيل وحجب سلطة الشيطان عن عباده الصالحين.

وقد نصّ ابن الكلبي في كتابه الأصنام، على أنّ قريشاً كانت تطوف بالكعبة وتقول: واللّات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى، فإنّهنّ الغرانيق العلى وان شفاعتهنّ

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٢١ (الحج/ ٥٢).



لترتجى. وكانوا يقولون: بنات الله وهنّ يشفعن إليه. فلمّا بعث الله رسوله (ص) أنزل عليه: ﴿أَفَرأَيتُمُ اللّاتَ والعُزّى * ومَناةَ الثالِثَةَ الأُخرى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ ولَهُ الأُنثَى * تِلكَ إذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى * إنْ هِيَ إلّا أسماءٌ سَمَّيتُمُوها أنتُمْ وآباؤُكُمْ ما أَنْزلَ اللهُ بِها مِن سُلْطانٍ﴾ (النجم/ ١٩ ـ ٢٣).

ورُوي عن محمّد بن إسحاق بن خزيمة من أنّه ألّف كتاباً في هذا الصدد وبرهن فيه أن روايات الغرانيق وضعتها الزنادقة[1].

وقد ناقشَ المفسِّرون هذه الروايات في تفسير قوله تعالى: ﴿وَما أرسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِن رسُولٍ وَلا نَبيٍّ إلّا إذا تَمَنّى ألقَى الشَّيطَانُ في أُمنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيطَانُ ثُمّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الحج/ ٥٢)، وذلك من خلال النظر في معنى (التمنّي) لغوياً، والبحث في معنى الروايات وتوضيحها، والمناقشة في سندها، وأخيراً محاكمة الروايات على أساس العقيدة الثابتة بآيات وروايات أخرى تثبت حفظ الوحي وعصمة النبيّ (ص) من إلقاءات الشيطان ووساوسه، وأثبتوا بطلان الروايات في قصة الغرانيق وافترائها[2].

ج) روايات الإسراء والمعراج:

ولعلّها من أكثر الأمثلة وضوحاً على الوضع لكثرة ما وضع فيها من العجائب والغرائب، ونظرة واحدة إلى كتب التفسير بالمأثور كالطبري والدرّ المنثور تعطينا شواهد كثيرة على ذلك، نشير إلى ما ورد في بعضها، وهو غيض من فيض:

---

١ ـ العسكري، أحاديث أمّ المؤمنين عائشة، ج ٢، ص٣٠٧ ـ ٣٢٧.

٢ ـ أُنظر: أبو جعفر محمد بن الحسن، الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص ٣١٩. و: الطبرسي، مجمع البيان، ج٧، ص١٢٩. و: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج ٢٣، ص٥٠. و: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٧، ص٢١٩. و: محمد حسين، الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م، ص ٣٩٩.

١ ـ فقد وردت روايات تنسب الرؤية والحركة إلى الله (تعالى عن ذلك)، وأنّه هو الذي دنا وتدلّى[١] ... وأنّ النبيّ (ص) رأى ربّه عند سدرة المنتهى[٢].

٢ ـ وأنّ جبرئيل وميكائيل شقّا صدر النبيّ (ص) وبطنه وغسلا جوفه بماء زمزم، فشرح صدره ونزع ما كان فيه من غلّ ومَلآه حِلْماً وعِلْماً وإيماناً ويقيناً وإسلاماً وختما بين كتفيه بخاتم النبوّة...[٣].

وكأنّ هذه الأُمور المعنوية تكون بغسل جوف الانسان بالماء، والنبوّة تكون بالختم على الظهر!

٣ ـ ومن العجائب ما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس، قال: قال رسول الله (ص): «انّ ممّا خلق الله لأرضاً من لؤلؤة بيضاء مسيرة ألف عام عليها جبل من ياقوتة حمراء محدق بها، في تلك الأرض ملك قد ملأ شرقها وغربها، له ستمائة رأس، في كل رأس ستمائة وجه، في كل وجه ستون ألف فم، في كل فم ستون ألف لسان، يثني على الله ويقدّسه ويهلّله ويكبّره، بكل لسان ستمائة ألف وستين ألف مرّة، فإذا كان يوم القيامة نظر إلى عظمة الله، فيقول وعزّتك ما عبدتك حقّ عبادتك». فذلك قوله: ﴿ويَخْلُقُ ما لا تَعْلَمونَ﴾[٤].

د) قصّة آدم (ع):

وروى فيها المفسّرون قصصاً وكلمات عجيبة ملأوا بها تفاسيرهم، ومَن أراد الاطلاع عليها مفصّلاً فليراجعها في مظانها[٥]، من ذلك: أنّ آدم (ع) خلقه الله بيده،

---

١ ـ السيوطي، الدرّ المنثور، ج ٥، ص ١٨٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٢١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٩٩.

٤ ـ المصدر نفسه، ص ١١٣.

٥ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٠ وما بعدها.



وأنّه مكث أربعين ليلة، وفي رواية أخرى: أربعين سنة، جسداً مُلق كان إبليس يأتيه يضربه برجله، فيُصلصل ثمّ يدخل من فيه ويخرج من دبره، ويدخل من دبره ويخرج من فيه... رواه ابن جرير عن ابن عباس.

وعن أبي هريرة: أنّ الكعبة خُلِقَت قبل الأرض بألفي عام، وأنّ الله أرسل الملائكة ليأتوا بتراب من الأرض ليخلق منه آدم، فامتنعوا لأنّ الأرض أقسمت عليهم أن لا يأخذوا منها شيئاً يكون للنار فيه نصيب، حتى بلغت النوبة لملك الموت ـ وفي رواية أخرى: إبليس ـ فأخذ منها، وأنّ آدم أُري الأنبياء من أولاده فرأى داود فسأل: كم عمره، فقيل: ستون سنة، فطلب أن ينقص من عمره ـ الألف سنة ـ أربعون سنة ويزاد في عمره ... ثمّ جاءته الملائكة لتتوفّاه بعد مضي ألف سنة إلّا أربعين، فاعترض بأنّه له أربعون سنة أُخرى، فقالوا: ألَيْسَ قد أعطيتها ابنك داود؟ قال: ما أعطيت أحداً شيئاً، قال أبو هريرة: جحد آدم، وجحدت ذرِّيّته، ونسي ونسيت ذرِّيّته[1].

وفي أخرى: أنّ آدم لمّا أُهبِط إلى الأرض هبط بالهند، وإنّ رأسه كان ينال السماء، وأنّ الأرض اشتكت إلى ربِّها ثقل آدم، فوضع الجبّار تعالى يده على رأسه، فانحطّ منه سبعون ذراعاً!![2]

وأنّه: أوّل شيء أكله آدم حين أُهبِط إلى الأرض الكمثرى، وأنّه لمّا أراد أن يتغوّط أخذه من ذلك كما يأخذ المرأة عند الولادة، فذهب شرقاً وغرباً لا يدري كيف يصنع! حتّى نزل إليه جبريل فأقعى آدم، فخرج ذلك منه، فلمّا وجد ريحه مكث يبكي سبعين سنة... !![3]

---

١ ـ المصدر نفسه، ج١، ص١١٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٥.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٣٨.



ومنه: أخرج ابن عساكر عن ابن عباس، أنّ آدم كان لغته في الجنّة العربيّة، فلمّا عصى سلبه الله العربية فتكلّم السريانيّة، فلمّا تاب ردّ عليه العربيّة.

وعن قتادة قال: كان آدم (ع) يشرب من السحاب.

وعن كعب، قال: أوّل مَن ضرب الدينار والدرهم آدم (ع).

وعن خالد بن معدان قال: أُهبط آدم بالهند وانّه لمّا توفّي حمله خمسون ومائة رجل من بنيه إلى بيت المقدس، وكان طوله ثلاثين ميلاً ودفنوه بها، وجعلوا رأسه عند الصخرة ورجليه خارجاً من بيت المقدس ثلاثين ميلاً[1].

وإنّما استطردنا في ذكر هذه الروايات؛ لأنّ أمثالها في كتب التفسير كثيرة، وفيها ما فيها من التناقضات والقضايا العجيبة المخالفة للعقل ولحقائق التاريخ، والروايات تلك بعضها مرفوع إلى النبيّ (ص) وبعضها الآخر وهو أكثرها مروي عن عدد من الصحابة والتابعين، وهي تدلّ بنفسها على وضعها، كما تدلّ على ضرورة التأمّل والتدبّر فيما يُروى عنهم في التفسير، إذ إنّ فيه الكثير من الموضوع أو المأخوذ من أهل الكتاب.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ١٥٠.



٢ - الإسرائيليات

لفظ الإسرائيليات ... يستعمله علماء التفسير والحديث ويطلقونه على ما هو أوسع وأشمل من القصص اليهودية، فهو في اصطلاحهم يدل على كل ما تسلّل إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو عبراني، والنسبة فيها إلى النبيّ إسرائيل، وهو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم أبو الأسباط الاثني عشر، وإليه ينسب اليهود، فيقال: بنو إسرائيل.

وإنّما أطلق علماء التفسير والحديث لفظ الإسرائيليات على كل ذلك من باب التغليب للّون اليهودي على غيره، لأن غالب ما يُروىٰ من هذه الخرافات والأباطيل يرجع في أصله إلى مصدر يهودي. واليهود كانوا أشدّ أهل الكتاب صلة بالمسلمين وثقافتهم كانت أوسع من ثقافات غيرهم[١]...

وربّما كانت الإسرائيليات من باب النسبة إلى كتب بني إسرائيل المجموعة باسم العهد القديم الذي يأخذ منه اليهود والنصارى على السواء، باعتباره كتاباً مقدّساً لديهم[٢]، وهو المصدر لهم فيما يرجع إلى قصص الأنبياء والأُمم السابقة على المسيح

---

١ ـ د. محمد حسين، الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ط ٢، دمشق، دار الإيمان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص ٢١.

٢ ـ ينقسم (الكتاب المقدّس) إلى قسمين:

أ) العهد القديم، وهو الذي وصل إلى اليهود بواسطة الأنبياء الذين كانوا قبل عيسى (ع).

ب) العهد الجديد وهو الذي كُتب بعد عيسى (ع).

والعهد القديم هو التسمية العلمية لأسفار اليهود وليست التوراة إلّا جزءاً منه، ويعتقد عامّة اليهود والنصارى أنّ العهد القديم منزل من الله تعالى وهو الركن الأساس لديانتهم، ويشمل العهد القديم التوراة التي ←

(ع)، وهي تُشكِّل القسم الأساس من الروايات الإسرائيلية في التفسير والحديث.

وأُطلق على ما نقل عن النصارى الذين دخلوا (الاسلام)، كعبدالله بن سلام، وتميم الداري وابن جريج وغيرهم، بالإسرائيليات لأنّهم كانوا يرجعون في أكثر ذلك إلى كتب بني إسرائيل، وأسفار الأنبياء على وجه الخصوص.

وقد شكّلت الإسرائيليات قسماً معتدّاً به من الروايات التفسيريّة حتّى عدّها بعض الباحثين المصدر الرابع من مصادر الصحابة في التفسير بالمأثور[١]، على أساس أن بعض القضايا التي طرحت في القرآن تتّفق مع ما طرح في التوراة إلّا أنّها في القرآن موجزة وفي التوراة مفصّلة، ولمّا كانت العقول دائماً تميل إلى الاستيفاء والاستقصاء جعل بعض الصحابة (رض) يرجعون في استيفاء هذه القصص التي لم يتعرّض لها القرآن من جميع نواحيها إلى مَن دخل دينهم من أهل الكتاب...[٢].

ورأى آخرون أنّ من أسباب قبول الإسرائيليات ورواجها في كتب المفسِّرين هو حسن ظنّهم في رواة تلك الأنباء وأنّهم لا يروون إلّا الصحيح، وتعويلاً على ما رواه الإمام أحمد والبخاري والترمذي عن عمرو بن العاص ـ وهو من رواة الإسرائيليات ـ عن رسول الله (ص) قال: «بلغوا عنّي ولو آية، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»، ورواه أبو داود أيضاً بإسناد صحيح عن أبي هريرة ـ وهو من رواة الإسرائيليات أيضاً ـ عن رسول الله (ص) أنّه قال: «حدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج» فترخّصوا في روايتها كيف كانت...[٣].

← تحكي قصّة العبرانيين وشريعتهم، وأسفار الأنبياء، والكتب وهي أسفار الحكمة التي كثر فيها الشعر والقصص والأمثال. أُنظر: عبدالرزاق محمد، أسود، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، ج ١، ط ١، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص ١٥٥.

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسِّرون، ج ١، ص ٦٤.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٦٥.

٣ ـ محمد جمال الدين، القاسمي، محاسن التأويل، ج ١، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص ٤١.



جواز نقل الإسرائيليات وعدمه:

اختلفت الأقوال في جواز أو عدم جواز رواية الإسرائيليات، استناداً إلى أحاديث ظاهرها المنع[1] وأخرى ظاهرها الجواز[2] وأدلّة أخرى منها سيرة الصحابة، إلّا أنّه يلاحَظ على بعض الأحاديث القائلة بالجواز أنّها مرويّة عمّن اشتهر برواية الإسرائيليات؛ كعبدالله بن عمرو بن العاص أو أبي هريرة.

وأجمل القول ابن كثير بقوله: «إذا تقرّر جواز الرواية عنهم فهو محمول على ما يمكن أن يكون صحيحاً، فأمّا ما يعلم أو يظنّ بطلانه بمخالفته الحق الذي بأيدينا الذي هو عن المعصوم، فذلك متروك لا يعرج عليه»[3].

أمّا ابن تيمية فقد فصل الموقف من الإسرائيليات بحسب موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام محدّداً ذلك في دائرة الذكر للاستشهاد لا للاعتقاد، وراجعاً في الموقف منها بمطابقتها أو مخالفتها للروايات الاسلامية، فقال: «ولكن هذه الأحاديث الإسرائيلية تذكر للاستشهاد، لا للاعتقاد فإنّها على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما علمنا صحته ممّا بأيدينا ممّا يشهد له بالصدق فذاك صحيح.

والثاني: ما علمنا كذبه بما عندنا ممّا يخالفه.

والثالث: ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل فلا نؤمن به ولا نكذبه، وتجوز حكايته لما تقدّم ـ من حديث بلغوا عنّي... وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ـ، وغالب ذلك ممّا لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني، ولهذا تختلف

---

١ ـ شهاب الدين أحمد، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج١٧، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٢هـ، ص٢٠٩.

٢ ـ البخاري، الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء في ما روي عنه (ص): «وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج». وللمزيد: د. رمزي نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، ط ١، دار العلم، دمشق، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، ص٨٦، حكم رواية الإسرائيليات.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٩٦.



أقوال علماء أهل الكتاب في مثل هذا كثيراً، ويأتي عن المفسّرين خلاف بسبب ذلك، كما يذكرون في مثل هذا أسماء أصحاب الكهف ولون كلبهم وعدّتهم، وعصا موسى من أي الشجر كانت، وأسماء الطيور التي أحياها الله لإبراهيم، وتعيين البعض الذي ضرب به المقتول من البقرة، ونوع الشجرة التي كلم الله منها موسى (ع) ... إلى غير ذلك ممّا أبهمه الله في القرآن ممّا لا فائدة في تعيينه تعود على المكلفين في دنياهم ولا دينهم»[1].

ولكنّ المراجع لكتب التفسير، يجد أنّ الكثير ممّا يروونه من الإسرائيليات هو من النوع الثاني والثالث، فمنه ما فيه مخالفة واضحة لأُصول الاسلام كالخدش بعصمة الأنبياء (ع)، كما يأتي، ومنه لغو لا حاجة فيه.

على أنّ القرآن الكريم قد بَيَّن أن ما أتى به من القصص وأخبار الأنبياء والأُمم السابقة هو أحسن القصص (يوسف/ ٣) وهو القصص الحق (آل‌عمران/ ٦٣).

وقد جاء القرآن لتصحيح الرؤى وتقويم الإعوجاج الذي تعرّضت له الشرائع السابقة وبيان الحق فيما حُرّف وشُوّه من قصصهم، قال تعالى: ﴿إِنّ هذا القُرآنَ يَقُصُّ على بَنِي إِسرائِيلَ أَكثَرَ الّذي هُم فِيهِ يَختَلِفونَ﴾ (النمل/ ٧٦).

قال الإمام علي بن أبي طالب: (وفي القرآن نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم)[2].

طرق تسلّل الإسرائيليات:

أخذت أغلب الإسرائيليات طريقها إلى كتب الرواية ومنها التفسير بالمأثور بطرق ثلاثة، هي:

١ ـ الرواية عن كتب الإسرائيليات مباشرة، فقد روى الحافظ الذهبي في تذكرة

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٩٩، عن: مقدّمة في أصول التفسير، ص٤٥ ـ ٤٦.

٢ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، ح٣١٣.



الحفاظ، في ترجمة عبدالله بن عمرو بن العاص أنّه أصاب جملة من كتب أهل الكتاب وأدمن النظر فيها ورأى فيها عجائب.

وقال السيوطي: «وورد عن عبدالله بن عمرو بن العاص أشياء تتعلّق بالقصص وأخبار الفتن والآخرة وما أشبهها بأن يكون ممّا تحمله عن أهل الكتاب، كالذي ورد عنه في قوله تعالى: ﴿في ظُلَلٍ مِن الغَمام﴾ (البقرة/ ٢١٠)»[١].

٢ ـ الأخذ عمّن دخل الاسلام من أهل الكتاب ككعب الأحبار وعبدالله بن سلام وتميم الدارمي ووهب بن منبه، وقد توزّعت المرويّات عنهم في كتب التفسير.

٣ ـ عن طريق مَن أخذ عنهم، كما في بعض الأخبار المرويّة عن ابن عباس وأبي هريرة وغيرهما، وبعضها صريح في النسبة إلى مصدرها، كما رَويا عن كعب الأحبار، وبعضها موقوف عليهما.

فقد روى الذهبي في ترجمة أبي هريرة عنه، أنّه لقي كعباً فجعل يُحدِّثه ويسأله، فقال كعب: ما رأيت أحداً لم يقرأ التوراة أعلم بما فيها من أبي هريرة[٢].

وقال السيوطي: «حديث الفتون طويل جدّاً يتضمّن شرح قصّة موسى وتفسير آيات كثيرة تتعلّق به، وقد نبّه الحفاظ منهم المزي وابن كثير على أنّه موقوف من كلام ابن عباس. قال ابن كثير: وكأنّ ابن عباس تلقّاه من الإسرائيليات»[٣].

وفي الدرّ المنثور أنّ معاوية كان يرجع إلى كعب في القصص وتفسير غريب القرآن[٤].

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢٣٣.

٢ ـ نعناعة، الإسرائيليات، ص ٩١. عن: تذكرة الحفاظ، ج ١، ص ٢٩.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢٨٩.

٤ ـ السيوطي، الدرّ المنثور، ج ٥، ص ٤٥٠ و ٤٥٢.



وقد أصبح كعب مصدراً خبرياً وتفسيرياً لكثير من الصحابة كابن عمر وأبي هريرة وابن عباس وابن الزبير ومعاوية، وكثير من التابعين[1]. وكعب هذا «روي عنه كثير من الإسرائيليات»[2].

والأخطر في كل ذلك أن تنسب هذه الإسرائيليات إلى رسول الله (ص)، قال الدكتور الذهبي: «واختلط الأمر عند الناس حتى وصل الأمر إلى أنّ أبا هريرة كان يُحدِّث عن رسول الله (ص) بما سمعه منه، وعن كعب بما يحدثه به، فكان الناس يخلطون بين حديث الرسول (ص) وحديث كعب، فقد روى مسلم بسنده عن بسر ابن سعيد أنّه قال: اتّقوا الله وتحفّظوا من الحديث، فوَالله لقد رأيتنا نجالس أبا هريرة فيحدِّث عن رسول الله (ص) ويحدِّثنا عن كعب الأحبار، ثمّ يقوم فأسمع بعض مَن كان معنا يجعل حديث رسول الله (ص) عن كعب، وحديث كعب عن رسول الله ...»[3].

وليس ببعيد أن تكون بعض الأحاديث قد وضعت لإعطاء الغطاء الشرعي لعملية الأخذ من أهل الكتاب وتسرب الإسرائيليات إلى الفكر الاسلامي، منها ما رواه البخاري في صحيحه عن عبدالله ابن عمرو بن العاص أنّ النبيّ (ص) قال: (بلِّغوا عنِّي ولو آية، وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومَن كذب عليَّ متعمِّداً فليتبوّأ مقعده من النار)[4].

فإذا دقّقنا النظر في الحديث فإنّا نجد أنّ عبارة (وحدِّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج) محشورة في وسط الجملتين بلا مناسبة ولا ارتباط منطقي بجملتي الحديث

---

١ ـ العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج ٢، ص ٤٣٠.

٢ ـ الذهبي، الإسرائيليات، ص ٩٥.

٣ ـ المصدر نفسه، والنص كما في هامشه عن: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٠٩.

٤ ـ البخاري، الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، ج ٣، ص ١٢٧٥. و: مسند أحمد، ج ٢، ص ١٥٩، ٢٠٢، و ٢١٤.



الأُخريين، خصوصاً إذا علمنا أنّ راوي هذه الرواية هو عبدالله بن عمرو بن العاص الّذي «أصاب يوم اليرموك من كتب أهل الكتاب فكان يحدث منها»[1] وقد «أُسندت إليه روايات إسرائيليات»[2].

هذا وتوجد روايات كثيرة أخرى مُعارِضة لهذه الرواية، فهي تمنع عن الرجوع إلى أهل الكتاب والأخذ منهم[3].

الإسرائيليات في كتب التفسير بالمأثور:

أخذت الإسرائيليات طريقها إلى معظم كتب التفسير، متسللة من بعضها إلى البعض الآخر، قال الذهبي: «بل لا أكون مبالغاً ولا متجاوزاً حدّ الصدق إن قلت: إن كتب التفسير كلّها قد انزلق مؤلفوها إلى ذكر بعض الإسرائيليات، وإن كان يتفاوت قلّة وكثرة وتعقيباً عليها وسكوتاً عنها»[4].

ورغم أنّ بعض المفسّرين قد حذّر من ذكر الإسرائيليات إلّا أنّ معظمهم «يتورّطون في ذكرها، لا ليحذِّروا منها، ولا لينبِّهوا على كذبها، وإنّما يذكرونها وكأنّها وقائع صادقة وحقائق مسلّمة بلا نقد لها وبغير أسانيدها التي تيسِّر لمن ينظر فيها معرفة صدقها من كذبها»[5].

وكان تفسير محمّد بن جرير الطبري المسمّى باسم (جامع البيان في تفسير القرآن) وهو من أقدم التفاسير وأجلّها كثير الرواية للأخبار والقصص الإسرائيلية المسندة إلى كعب الأحبار ووهب بن منبه وابن جريج وغيرهم من مسلمة أهل الكتاب، فهو

---

١ ـ الذهبي، الإسرائيليات، ص٦٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٨٣.

٣ ـ راجع: مسند أحمد، كتاب الشهادات، باب لا يسأل أهل الكتاب عن الشهادة وغيرها. و: فتح الباري، ج١٣، ص٢٥٩. وللمزيد: الذهبي، الإسرائيليات، ص٥٥ ـ ٥٧.

٤، ٥ ـ المصدر نفسه، ص١١٩.



«يروي في تفسيره أباطيل كثيرة، يردها الشرع ولا يقبلها العقل، ثمّ لا يعقب عليها بما يفيد بطلانها اكتفاءً بذكر أسانيدها»[١].

ورغم أن ابن كثير كان شديد الحذر من الإسرائيليات فقد قال في مقدّمة تاريخه (البداية والنهاية): «ولسنا نذكر من الإسرائيليات إلّا ما أذن الشارع في نقله ممّا لا يخالف كتاب الله وسنّة رسوله (ص)، وهو القسم الذي لا يصدق ولا يكذب، ممّا فيه بسط لمختصر عندنا، أو تسمية لمهم ورد به شرعنا...» رغم ذلك فإنّه أحياناً «يذكر في تفسيره بعض الروايات الإسرائيلية الغريبة ولا يعقِّب عليها بكلمة واحدة»[٢].

وحتّى الذي وصف الذهبي تفسيره (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) بأنّه «من أشدّ الكتب نقداً للإسرائيليات وعيباً على مَن توسّعوا في أخذها وحشوا بها تفاسيرهم» حتّى هذا «ينزلق أحياناً إلى روايتها دون أن يعقّب عليها أو يحذّر منها»[٣].

نماذج من الإسرائيليات في التفسير:

أوّلاً ـ قصّة زواج النبي داود (ع):

قوله تعالى: ﴿وهَلْ أتاكَ نَبأُ الخَصْمِ إذْ تَسَوَّرُوا المحرابَ * إذْ دَخَلوا على داودَ فَفَزِعَ مِنهُم قالوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغَى بَعْضُنا على بَعْضٍ فَاحْكُمْ بينَنا بِالحَقِّ ولا تُشْطِطْ واْهدِنا إلى سَواءِ الصِّراطِ * إنّ هذا أخِي لَهُ تِسْعٌ وتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ فقالَ أكْفِلْنيها وعَزَّني في الخِطابِ * قالَ لَقَد ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إلى نِعاجِهِ وإنّ كَثِيراً مِنَ الخُلَطاءِ لَيَبْغي بَعضُهُم على بَعْضٍ إلّا الّذينَ آمَنوا وعَمِلوا الصّالِحاتِ وقَليلٌ ما هُمْ وظَنَّ داودُ أنّما فَتَنّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ راكِعاً وأنابَ * فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وإنّ لَهُ عِندَنا لَزُلْفى وحُسْنَ مآبٍ﴾ (ص/ ٢١ ـ ٢٥).

١، ٢، ٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٥، ١٣٩، ١٧٦.



قال الطبري في تفسيره للآيات: «وهذا مثل ضربه الخصم المتسوّرون على داود محرابه له، وذلك أنّ داود كانت له فيما قيل: تسع وتسعون امرأة، وكانت للرجل الذي أغزاه حتّى قُتِلَ امرأة واحدة، فلمّا قُتل نَكَح ـ فيما ذكر ـ داود امرأته، فقال له أحدهما: (إنّ هذا أخي) يقول: أخي على ديني»[1].

وروى الطبري في تفصيل ذلك سبع روايات بسنده عن ابن عباس والسدّي والحسن البصري وأنس بن مالك وعطاء الخراساني، ومنها روايتان عن وهب بن منبه اليماني، وهو ممّن روي عنه كثير من الإسرائيليات، ونورِد فيما يلي روايتي وهب ابن منبه كاملتين كما أخرجهما الطبري، لبيان القصّة المنسوبة إلى النبيّ داود (ع) ولمعرفة مصدرها: «حدّثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، قال: ثني محمّد بن إسحاق، عن بعض أهل العلم، عن وهب بن منبه اليماني، قال: لمّا اجتمعت بنو إسرائيل على داود، أنزل الله عليه الزّبور، وعلّمه صنعة الحديد، فألانه له، وأمر الجبال والطير أن يسبِّحن معه إذا سبّح ولم يعط الله فيما يذكرون أحداً من خلقه مثل صوته، كان إذا قرأ الزبور ـ فيما يذكرون ـ تدنو له الوحوش حتّى يأخذ بأعناقها، وإنّها لمصيخة تسمع لصوته، وما صنعت الشياطين المزامير والبرابط والصنوج إلّا على أصناف صوته، وكان شديد الاجتهاد دائب العبادة، فأقام في بني إسرائيل يحكم فيهم بأمر الله نبيّاً مستخلفاً، وكان شديد الاجتهاد من الأنبياء، كثير البكاء، ثمّ عرض من فتنة تلك المرأة ما عرض له، وكان له مِحْراب يتوحّد فيه لتلاوة الزّبور، ولصلاته إذا صلّى، وكان أسفل منه جُنينة لرجل من بني إسرائيل، كان عند ذلك الرجل المرأة التي أصاب داود فيها ما أصابه.

حدّثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن محمّد بن إسحاق، عن بعض أهل العلم، عن وهب بن منبه، أن داود حين دخل محرابه ذلك اليوم، قال: لا يدخلنّ عليّ محرابي اليوم أحد حتّى اللّيل، ولا يشغلني شيء عمّا خلوت له حتّى أُمسي، ودخل محرابه، ونشر زَبوره يقرأُه، وفي المحراب كوّة تطلعه على تلك الجُنينة، فبينا هو جالس يقرأ زبوره، إذ

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١٢، ص١٥٣.

أقبلت حمامة من ذهب حتّى وقعت في الكوّة، فرفع رأسه فرآها، فأعجبته، ثمّ ذكر ما كان قال: لا يشغله شيء عمّا دخل له، فنكّس رأسه وأقبل على زَبوره، فتصوّبت الحمامة للبلاء والاختبار من الكوّة، فوقعت بين يديه، فتناولها بيده، فاستأخرتْ غير بعيد، فاتبعها، فنهضت إلى الكوّة، فتناولها في الكوّة، فتصوّبت إلى الجنينة، فأتبعها بصره أين تقع، فإذا المرأة جالسة تغتسل بهيئة، الله أعلم بها في الجمال والحُسن والخَلْق، فيزعمون أنّها لمّا رأته نقضت رأسها فوارت به جسدها منه، واختطفت قلبه، ورجع إلى زَبوره ومجلسه، وهي من شأنه لا يفارق قلبه ذكرها، وتمادى به البلاء حتّى أغزى زوجها، ثمّ أمر صاحب جيشه فيما يزعم أهل الكتاب أن يقدّم زوجها للمهالك حتّى أصابه بعض ما أراد به من الهلاك، ولداود تسع وتسعون امرأة، فلمّا أُصيب زوجها خطبها داود، فنكحها»[1].

ولم يُعقِّب الطبري على هذه الروايات بشيء، رغم ما فيها من الطعن في النبيّ داود (ع) ونسبة عمل إليه لا يقوم به مؤمن عادي فضلاً عن نبي معصوم، كما إنّه من الواضح على الروايات أنّها من الإسرائيليات، وقد وردت الاشارة إلى مصادرها الإسرائيلية صريحاً بعبارات: (فيما يزعم أهل الكتاب، ويزعمون، ...).

وقد تسرّبت الرواية من الطبري إلى سائر كتب المفسّرين، إلّا أنّهم اختلفوا في التعامل معها، فذكرها مَن كان دأبه النقل كالسيوطي في الدرّ المنثور[2] من دون تعقيب، فيما توقّف مفسّرون آخرون فيها وناقشوها لأنّها تتعارض مع ثوابت العقيدة في تنزيه الأنبياء (ع) ونسبوها إلى مصادرها الإسرائيلية[3].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

٢ ـ السيوطي، الدر المنثور، ج ٥، ص ٥٦٤.

٣ ـ أُنظر على سبيل المثال: الطبرسي، مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٥٤. و: علاء الدين علي بن محمد، البغدادي الخازن، تفسير الخازن، ج ٤، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م، ص ٣٤. و: ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج ٦، ص ٥٣.



قال الفخر الرازي في إثبات بطلان تلك الروايات: «إنّ هذه الحكاية لو نسبت إلى أفسق الناس وأشدّهم فجوراً لاستنكف منها. والرجل الحشوي الخبيث الذي يقرِّر تلك القصة لو نسب إلى مثل هذا العمل لَبالَغَ في تنزيه نفسه، وربّما لعن مَن ينسبه إليها، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل نسبة المعصوم إليه ... إنّ حاصل القصة يرجع إلى أمرين: السعي في قتل رجل مسلم بغير حق وإلى الطمع في زوجته ...»[1]، وردّ كلا الأمرين مبرءاً ساحة النبي داود (ع) منها.

ثانياً ـ قصّة خاتم سليمان (ع):

أمّا روايات خاتم سليمان، فقد رواها الدرّ المنثور، وفيها عجائب ومنكرات لا يمكن تصورها فضلاً عن قبولها، ومع ذلك فقد رواها السيوطي ومن قبله الطبري دون أي تعقيب، وممّا فيها عن ابن عباس: «أراد سليمان (ع) أن يدخل الخلاء، فأعطى الجرادة خاتمه، وكانت جرادة امرأته، وكانت أحبّ نسائه إليه فجاء الشيطان في صورة سليمان، فقال لها: هاتي خاتمي فأعطته، فلمّا لبسه دانت له الجن والإنس والشياطين، فلمّا خرج سليمان (ع) من الخلاء قال لها: هاتي خاتمي، فقالت: قد أعطيته سليمان، قال: أنا سليمان، قالت: كذبتَ لستَ سليمان، فجعل لا يأتي أحداً يقول أنا سليمان إلّا كذبه حتّى جعل الصبيان يرمونه بالحجارة، فلمّا رأى ذلك عرف أنّه من أمر الله عزّ وجلّ، وقام الشيطان يحكم بين الناس.

فلمّا أراد الله تعالى أن يردّ على سليمان (ع) سلطانه، ألقى في قلوب الناس إنكار ذلك الشيطان، فأرسلوا إلى نساء سليمان (ع) فقالوا لهنّ: أيكون من سليمان شيء؟ قلن: نعم، إنّه يأتينا ونحن حيض، وما كان يأتينا من قبل...»[2].

وقد روى السيوطي كما في الدرّ المنثور أنّ ابن عباس قد علم قصّة سليمان من كعب

---

١ ـ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٢٦، ص١٨٩.

٢ ـ السيوطي، الدرّ المنثور، ج٧، ص١٧٩.



الأحبار[1].

والعجيب أنّه كيف مرّت هذه القصّة على المفسِّرين مع ما فيها من منافيات الدين والعقل؟ إذ كيف يكون الحكم والسلطان في خاتم؟ وكيف يكون من أمر الله: أن يحكم الشيطان الناس، ويعبث في حكمه حتّى يدخل على نساء سليمان ويعمل ما يعمل ... والعياذ بالله؟ فما هي إلّا صورة مشوّهة من التشويهات التي لحقت بعقائد أهل الكتاب ونقلها كعب وأمثاله إلى حضيرة الاسلام.

ثالثاً ـ قصّة هاروت وماروت:

ومن أمثلة الإسرائيليات في التفسير، أنّهم ذكروا روايات فيها قصص لا يتقبّلها عقل ولا وجدان، ولا تنسجم مع المعتقدات الاسلامية، فهي تنسب إلى الملائكة أو الأنبياء أُموراً غير لائقة، وقد تأتي بتفصيلات نسجتها خيالات واهمة بعيدة عن الواقع ولا يصدِّقها العلم، ومن أبرز هذه الروايات هي في تفسير قوله تعالى: ﴿واَتَّبَعوا ما تَتْلو الشَّياطِينُ على مُلْكِ سُلَيمانَ ومَاكَفَرَ سُليمانُ ولكِنَّ الشَّياطِينَ كَفَروا يُعلِّمون الناسَ السِّحْرَ ومَا أُنزِلَ على المَلَكيْنِ بِبابِلَ هَاروتَ ومَاروتَ ومَا يُعلِّمانِ مِنْ أَحدٍ حتّى يَقولا إنّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتعلَّمونَ مِنهُما ما يُفرِّقونَ بِهِ بَيْنَ المَرْءِ وزَوْجِهِ ومَا هُم بِضارِّينَ بِهِ مِن أحَدٍ إلّا بإذْنِ اللهِ ويَتَعَلَّمونَ ما يَضُرُّهُم وَلا يَنْفَعُهُمْ ولَقَد عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَراهُ ما لَهُ في الآخِرَةِ مِن خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْكانُوا يَعلَمونَ* ولَوْ أَنَّهُمْ آمَنوا واَتَّقَوْا لَمَثوبَةٌ مِنْ عِندِ اللهِ خَيرٌ لَوْ كانُوا يَعلَمونَ﴾ (البقرة/ ١٠٢، ١٠٣).

ففي الدرّ المنثور: أخرج سعيد وابن جرير في تاريخه عن نافع، قال: سافرتُ مع ابن عمر، فلمّا كان من آخر اللّيل قال: يا نافع انظر هل طلعت الحمراء؟ قلت: لا ـ مرّتين أو ثلاثاً ـ ثمّ قلت: قد طلعت. قال: لا مَرْحباً بها ولا أهْلاً. قلت: سبحان الله ...! نجم مسخّر سامع مطيع؟ قال: ما قلت لك إلّا ما سمعت من رسول الله (ص) قال: «إنّ

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ١٨.



الملائكة قالت: يا ربّ كيف صبرك على بني آدم في الخطايا والذّنوب؟ قال: إنّي ابتليتهم وعافيتكم. قالوا: لو كنّا مكانهم ما عصيناك. قال: فاختاروا ملكين منكم، فلم يألوا جهداً أن يختاروا، فاختاروا هاروت وماروت فنزلا، فألقى الله عليهم الشّبق. قلت: وما الشّبق؟ قال: الشّهوة. فجاءت امرأة يُقال لها الزهرة، فوقعت في قلوبهما، فجعل كل واحد منهما يخفي عن صاحبه ما في نفسه، ثمّ قال أحدهما للآخر: هل وقع في نفسك ما وقع في قلبي؟ قال: نعم، فطلباها لأنفسهما، فقالت: لا أمكنكما حتى تعلماني الاسم الذي تعرجان به إلى السماء وتهبطان، فأبيا، ثمّ سألاها أيضاً فأبت، ففعلا، فلمّا استطيرت طمسها الله كوكباً وقطع أجنحتهما، ثمّ سألا التوبة من ربّهما فخيّرهما فقال: إن شئتما رددتكما إلى ما كنتما عليه، فإذا كان يوم القيامة عذّبتكما، وإن شئتما عذّبتكما في الدّنيا، فإذا كان يوم القيامة رددتكما إلى ما كنتما عليه. فقال أحدهما لصاحبه: إنّ عذاب الدّنيا ينقطع ويزول، فاختارا عذاب الدّنيا على عذاب الآخرة. فأوحى الله إليهما: أن ائتيا بابل. فانقطعا إلى بابل، فخسف بهما، فهما منكوسان بين السّماء والأرض مُعذّبان إلى يوم القيامة».

وأخرج سعيد بن منصور عن مجاهد قال: كنتُ مع ابن عمر في سفر، فقال لي: ارمق الكوكب، فإذا طلعت أيقظني، فلمّا طلعت أيقظته فاستوى جالساً، فجعل ينظر إليها ويسبّها سبّاً شديداً، فقلت: يرحمك الله أبا عبدالرحمٰن، نجم ساطع مطيع ما له تسبّه؟! فقال: أما انّ هذه كانت بغياً في بني إسرائيل، فلقي الملكان منها ما لقيا[١].

وفيه روايات أخرى كثيرة وبطرق متعددة تفيد بأنّ المرأة التي فُتِنَ بها الملكان فمُسِخَت هي الكوكبة الحمراء: الزهرة، وفي بعضها أنّ الملكين شربا الخمر ووقعا على المرأة وقتلا صبيّاً[٢]، وأنّ المرأة كانت على دين المجوسيّة وأقرّ الملكان بدينها وأتياها،

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١١٤.



وفي أخرى: أنّهما شربا الخمر وقتلا نفساً ـ بغير حقّ ـ وسجدا للصّنم الّذي كانت تعبده المرأة.... .

ورواها الطبري، عن ابن عباس وابن مسعود وعلي والسدي والربيع وابن عمر ومجاهد وروايتين، عن كعب الأحبار، وجميعها لم ترفع إلى رسول الله (ص)، وإنّما رووها من باب الحكاية والقصّة، إلّا رواية ابن عمر التي رفعها إلى رسول الله (ص)[1].

وقد روى ابن كثير رواية الطبري تلك عن ابن عمر، ولكنّه أرجَعَها إلى رواية ابن عمر، عن كعب الأحبار الذي يروي الإسرائيليات، قال: «وأقرب ما يكون في هذا أنّه من رواية عبدالله بن عمر، عن كعب الأحبار، لا عن النبيّ (ص)، كما قال عبدالرزّاق في تفسيره عن الثوري، عن موسى بن عقبة، عن سالم، عن ابن عمر، عن كعب الأحبار... »، حيث انّه اعتبر روايات ابن عمر عن كعب وقدّمها على غيرها، ثمّ قال: «فدار الحديث، ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كتب بني إسرائيل، والله أعلم»[2].

ونجد نظير ما في هذه القصّة من تفاصيل لا تعقل ولا تقبل، في روايات التفسير المذكورة في تفاصيل الكثير من القصص الواردة في القرآن، وكذلك تفاصيل تتعلّق بعمر الدنيا وبدء الخلق وأسرار الوجود وتعليل بعض الظواهر الكونية، نعرض عنها بغية للاختصار[3].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٨٣ ـ ٥٨٨.

٢ ـ ابن كثير، التفسير، ج ١، ص ٢٤٣.

٣ ـ أُنظر: د. محمد بن محمد، أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ط ٤، القاهرة، مكتبة السنة، ١٤٠٨هـ، ص ١٥٩ ـ ٣٠٥.



٣ ـ حذف الأسانيد وضعفها

كان الصحابة المعاصرون للنبيّ (ص) يتلقّون القرآن وتفسيره منه مباشرة، فهو المعنى ببيان القرآن وتعليمه للناس، قال تعالى: ﴿وأَنْزَلْنا إِلَيكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلناسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ولَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرونَ﴾ (النحل/ ٤٤).

وكان الصحابة يعرفون ـ عادة ـ المعاني اللغويّة للقرآن، فإذا ما نزلت آيات منه لجأوا إلى رسول الله (ص) ليتعلّموا منه ما فيها من العلم والعمل[١].

وكان الرسول (ص) حاضراً بين ظهرانيهم يُصحِّح فَهْمَ مَن أخطأ الفَهْمَ، ويصوّب مَن أصاب ... ويرد على مَن أحدث من الناس كذباً أو ابتداعاً.

ولم يكن الصحابة ـ والرسول (ص) حاضراً عندهم ـ بحاجة إلى إسناد القول أو ذكر مصادره، فإنّ الحاضر يرى ما لا يرى الغائب، والنسبة إنّما تكون لمصدر الرسالة التي بهرت تعاليمه العقول وفاقت أنواره كل نور.

نعم، عندما غابت شمس النبيّ (ص) والتحق بالرفيق الأعلى، بدأ الصحابة يتثبتون فيما ينقل عن الرسول وربّما طلبوا الشهادة أو اليمين ممّن يروي شيئاً[٢]، لغرض التأكّد واليقين من صحّة الصدور، خصوصاً إذا كان يترتّب على ذلك المروي موقف وعمل.

إلّا أنّ المجتمع المسلم ومهما سما وعلا، فهو مجتمع بشري وليس بمستثنى ممّا يطرأ على الناس من فتن وأمراض وأعراض وسنن وقوانين، ولذا فقد ظهرت الاختلافات وفشت الفتن وكذب على رسول الله (ص) ودخلت الآراء في الدين ... ممّا دعا المحدِّثين

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١١٩٩.

٢ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٢٠٣.



إلى أن يتحرّوا في أسانيد الروايات وينسبوا الأقوال إلى قائليها، فقد روى الإمام مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن سيرين أنّه قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلمّا وقعت الفتنة، قالوا سمّوا لنا رجالكم»[١].

وهكذا أُلِّفت تفاسير تجمع روايات النبيّ (ص) والصحابة والتابعين مع ذكر الأسانيد، كتفسير سفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح و ... إلّا أنّه جاء بعد هؤلاء أقوام اختصروا الأسانيد، ونقلوا الأقوال غير معزوة لقائليها، ولم يتحروا الصحّة فيما يروون فدخل من هنا الدخيل، والتبس الصحيح بالعليل، ثمّ قال كل برأيه، ثمّ ينقل عنه مَن يجيء بعده ظاناً أنّ له أصلاً غير ملتفت إلى تحرير ما ورد عن السلف[٢]...

وقد دخلت في الروايات كثير من الإسرائيليات، منها كثير من الخرافات التي يقوم الدليل على بطلانها، ومنها ما يتعلّق بأمور العقائد التي لا يجوز الأخذ فيها بالظن ولا برواية الآحاد، بل لابدّ من دليل قاطع فيها[٣]، وهكذا حوت كتب التفسير كثيراً من الموضوعات، وأكثر ذلك من المرويات بلا إسناد أو بأسانيد ضعيفة، فقد نقل عن أحمد بن حنبل قوله: ثلاثة كتب لا أصل لها: المغازي والملاحم والتفسير، وقال المحققون من أصحابه: إنّ مراده أنّ الغالب أنّه ليس لها أسانيد صحاح متصلة، وإلّا فقد صحّ من ذلك كثير ... إلّا أنّ السيوطي عقّب على قولهم، قائلاً: الذي صحّ من ذلك قليل جداً، بل أصل المرفوع منه في غاية القلة ... وسأسردها كلّها آخر الكتاب[٤] ...

وما سرده السيوطي من التفاسير المصرّح برفعها إلى النبيّ (ص)، غير ما ورد من أسباب النزول، كانت نيّفاً ومئة رواية لا غير، وفيها الكثير من المرسل والضعيف[٥]،

---

١ ـ مسلم، الصحيح، المقدمة، ص٢٤.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٣٥.

٣ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ج٢، ص٢٦، ٢٩.

٤ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٠٥.

٥ ـ المصدر نفسه، ص١٢٣٧ ـ ١٢٨٨.



ولذا قال الآلوسي: «إنّ ما ورد عنه (ص) ـ في التفسير ـ كالكبريت الأحمر»[1].

وأمّا ضعف الإسناد عن الصحابة والتابعين، فحسبنا أن نذكر الطرق عن ابن عباس، الذي سُمِّيَ ترجمان القرآن، والبحر لكثرة علمه ... وقد ورد عنه في التفسير ما لا يحصى كثرة، وفيه روايات وطرق مختلفة ... إلّا أنّ جلّ هذه الطرق ضعيفة.

وقد عدّوا من جيد الطرق إليه: طريق علي بن أبي طلحة الهاشمي، حتى نقل عن أحمد بن حنبل أنّه قال: بمصر صحيفة في التفسير، رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصداً ما كان كثيراً. قال ابن حجر: وهذه النسخة كانت عند أبي صالح كاتب الليث، رواها عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وهي عند البخاري عن أبي صالح، وقد اعتمد عليها في صحيحه كثيراً فيما يعلقه عن ابن عباس.

وأخرج منها ابن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر كثيراً بوسائط بينهم وبين أبي صالح.

ولكن قال قوم: لم يسمع ابن أبي طلحة من ابن عباس التفسير وإنّما أخذه عن مجاهد أو سعيد بن جبير[2].

وقال ابن حجر مصحِّحاً رواية ابن أبي طلحة: بعد أن عرفت الواسطة، وهو ثقة، فلا ضَيرَ في ذلك[3]. إلّا أنّ السند لا يتم بقوله، فلا تعلم الواسطة بالقطع واليقين.

ونقل السيوطي عن الخليلي في (الإرشاد) أنّ الحفّاظ أجمعوا على أن ابن أبي طلحة لم يسمعه من ابن عباس، قال: وهذه التفاسير الطوال التي أسندوها إلى ابن عباس

---

١ ـ محمود، الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج١، ط ٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٦.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ١٢٣٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٢٣١.



غير مرضية، ورواتها مجاهيل، كتفسير جويبر بن الضحاك عن ابن عباس[1].

وحال غالب الطرق إلى ابن عباس ليس بأفضل من هذا وقد ذكرها السيوطي، فقال: «وأوهى طرقه: طريق الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، فإذا انضمّ إليه رواية محمد بن مروان السدي الصغير فهي سلسلة الكذب. وكثيراً ما يخرج منها الثعلبي والواحدي...

وطريق الضحاك بن مزاحم عن ابن عباس منقطعة، فإنّ الضحاك لم يلقه، فإن انضمّ إلى ذلك رواية بشر بن عمارة عن أبي روق عنه، فضعيفة لضعف بشر. وقد أخرج من هذه النسخة كثيراً ابن جرير الطبري وابن أبي حاتم.

وإن كان من رواية جويبر عن الضحاك فأشدّ ضعفاً، لأن جويبر شديد الضعف متروك، ولم يخرج ابن جرير ولا ابن أبي حاتم من هذا الطريق شيئاً، إنّما أخرجها ابن أبي مردويه وأبو الشيخ ابن حيّان.

وطريق العوفي عن ابن عباس، أخرج منها ابن جرير وابن أبي حاتم كثيراً، والعوفي ضعيف ليس بواه، وربّما حسن له الترمذي»[2].

وختم السيوطي القول في الطرق عن ابن عباس، بما نقله عن الشافعي، قال: «ورأيت عن فضائل الإمام الشافعي لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن شاكر القطان، أنّه أخرج بسنده من طريق ابن عبدالحكم، قال: سمعت الشافعي يقول: لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلّا شبيه بمائة حديث»[3].

ويبدو أنّ المراد هنا ما كان سنده صحيحاً تاماً، لا نفي صحّة بقية الروايات، قال الحافظ بن الصلاح: «ومتى قالوا: هذا حديث صحيح فمعناه أنّه اتصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر ... وكذلك

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٢٣١.

٢، ٣ ـ المصدر نفسه، ص١٢٣٣.



الأمر إذا قالوا في حديث أنّه غير صحيح فليس ذلك قطعاً بأنّه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنّما المراد أنّه لم يصح إسناده على الشرط المذكور»[1].

ولذا فإنّ المفسِّرين على اختلاف مشاربهم نقلوا في تفاسيرهم عن ابن عباس من الطرق المذكورة، ولو أرادوا استثناء الطرق الضعيفة من رواياته لفاتهم الشيء الكثير، بل لم يبق من روايات التفسير بالمأثور إلّا اليسير النادر.

وما ينطبق عن ابن عباس ينطبق على الآخرين، خصوصاً تفاسير التابعين، إذ ورد التضعيف في أغلبهم ومَن سلم من التجريح في نفسه لم يسلم تفسيره من ذلك، فضلاً عن الطرق إليه.

فقيل[2] عن ابن جريج، أنّه لم يقصد الصحة في تفسيره، وإنّما روى ما ذكر في كل آية من الصحيح والسقيم.

والسدي الكبير الذي رُوِي له كثيراً، قالوا فيه: إنّه ضعيف وكذّاب وشتّام ... وإن قال بعضهم عنه: إنّه مستقيم الحديث صادق.

والكلبي وإن رضيه بعضهم، فقد قال عنه آخرون: إنّه ليس بثقة ولا يكتب حديثه، كما اتّهمه بعضهم بالوضع.

ومقاتل بن سليمان الذي قالوا عنه: إنّ الناس عيال عليه في التفسير، قالوا فيه: إنّه يروي عن الضحاك ولم يسمع منه شيئاً، لأنّ الضحاك مات قبل أن يولد مقاتل بأربع سنين[3].

وهكذا تجد التجريح وارد في معظم رواة التفسير، فقيل في عكرمة: كذّاب غير ثقة

---

١ ـ ابن الصلاح، علوم الحديث، ص ١٤.

٢ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ج٢، ص٢٦، الهامش.

٣ ـ محمد، الزفزاف، التعريف بالقرآن والحديث، ط ١، ص ١٧٠.



ويرى رأي الخوارج[1] ...

وقيل للأعشى: ما بال تفسير مجاهد مخالف؟ أو شيء نحوه، قال: أخذه من أهل الكتاب ...

وعن عطاء، قال أحمد: ليس في المراسيل أضعف من مراسيل الحسن وعطاء، كانا يأخذان عن كل أحد[2].

وعن الحسن البصري، قيل: إنّه يدلِّس[3].

وقتادة، قالوا عنه أنّه مدلِّس[4].

ومقاتل بن حيان: فعن وكيع أنّه ينسب إلى الكذب، وعن ابن معين أنّه ضعيف، وعن أحمد بن حنبل: لا يعبأ بمقاتل بن حيان، ولا بابن سليمان[5].

ومع كل هذا التجريح والتضعيف، فقد شكّلت روايات هؤلاء المادة الأساسية لتفسير الطبري وغيره، ورووا عنهم.

قال السيوطي: روى عن السدّي الأئمة، مثل الثوري وشعبة، لكن التفسير الذي جمعه رواه أسباط بن نصر، وأسباط لم يتفقوا عليه، غير أن أمثل التفاسير تفسير السدي.

ومقاتل أدرك الكبار من التابعين، والشافعي أشار إلى أنّ تفسيره صالح.

والكلبي الذي عدّ طريقه من أوهى الطرق، قال ابن عدي في الكامل عنه: للكلبي أحاديث صالحة، وخاصة عن أبي صالح، وهو معروف بالتفسير، وليس لأحد تفسير

---

١ ـ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج٣، ص٩٣.

٢ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص٧٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٧.

٤ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص٣٨٥.

٥ ـ المصدر نفسه، ج٤، ص١٧٢.



أطول منه ولا أشبع، وبعده مقاتل بن سليمان، إلّا أنّ الكلبي يفضل عليه، لِما في مقاتل من المذاهب الرديئة[1].

والمراجع لكتب التفسير، على اختلاف مؤلّفيها وتنوع مشاربها يجدها مليئة بأقوال الصحابة ممّن ضعّفت الطرق إليهم، وكذلك التابعين ممّن ضُعِّفوا في أنفسهم أو ضعّفت الطرق إليهم.

ورغم اهتمام بعض المفسّرين بتصحيح الطرق، إلّا أنّ الغالب عليهم الاهتمام بمتون الروايات ودراسة انطباقها مع الآيات، وقبولها وردّها على أساس النقد الداخلي للمتن.

ولذا تجد الطبري والذي عدّ تفسيره من أجلّ التفاسير وأصحّها وأجمعها، والذي هو عمدة لأكثر المفسّرين من بعده يروي في تفسيره سائر الروايات، وقد يسوق أخباراً بالأسانيد غير الصحيحة دون أن ينبِّه على عدم صحّتها، وقد حاول البعض إعذاره بأن ذكره للسند في زمن توافر الناس على معرفة حال السند من غير توقف يدلّ على تنبيه منه[2] ...

ثمّ إنّ كثيراً من المفسّرين جرّدوا الروايات من الأسانيد لعدم اهتمامهم بها، إذ إن أكثرها ضعيف أو مرسل كتفسير أبي الليث السمرقندي، وتفسير أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي الفقيه الشافعي.

أو يأتي مَن ينقد الأخبار وينقِّح الروايات، كابن عطية الأندلسي (ت: ٥٤١هـ) صاحب (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، وابن كثير القرشي الدمشقي الشافعي (ت: ٧٧٤هـ) صاحب التفسير المشهور.

ولا يختلف الأمر في تفاسير سائر المذاهب الإسلامية عن غيرها من التفاسير، لأنّ

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٣٢.

٢ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ج٢، ص٣٤.



ظروف التدوين وملابسات التأليف ونمط التفكير عادة مشتركة، فهي تمر بمراحل ثقافية متشابهة لأنّهم أبناء مجتمع واحد، لا سيما في القرون الأولى من الإسلام، إذ لم تكن الفواصل كبيرة بين الملل والطوائف.

فعلى سبيل المثال، فإنّ التفسير "الشيعي" المنسوب للإمام الحسن العسكري، قال عن رواته، ابن الغضائري، ناقد الرجال المعروف عند الشيعة «محمد بن القاسم المفسّر الاسترابادي، روى عنه أبو جعفر بن بابويه، ضعيف كذّاب، روي عنه تفسيراً يرويه عن رجلين مجهولين أحدهما يعرف بيوسف بن محمد بن زياد، والآخر علي بن محمد بن يسار، عن أبيهما، عن أبي الحسن الثالث. والتفسير موضوع عن سهل الديباجي عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير»[1].

وقال الخوئي عنه: «التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري إنّما يرويه هذا الرجل ـ علي بن محمد بن يسار ـ وزميله يوسف بن محمد بن زياد، وكلاهما مجهول الحال ... هذا مع أنّ الناظر في هذا التفسير لا يشكّ في أنّه موضوع، وجلّ مقام عالم محقّق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام»[2].

وقد عقد التستري، وهو من الأعلام المحقّقين عند الشيعة فصلاً عن الأحاديث الموضوعة في أخبار «التفسير الذي نسبوه إلى العسكري بهتاناً»[3]، وعدّه العلّامة البلاغي، في مقدّمة تفسيره آلاء الرّحمٰن، مكذوباً وموضوعاً[4].

بناءً على ذلك فإنّ العلماء المحققين من المفسّرين الشيعة لم يهتموا ـ في التفسير ـ كثيراً بدراسة سند الروايات لضعف غالبها من هذه الجهة، وإنّما كان تركيزهم على دراسة متون الأخبار وعرضها على الكتاب والسنّة المجمع عليهما، والأخذ بما يوافق

---

١ ـ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ١٦٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٥٥.

٣ ـ محمد تقي، التستري، مستدرك الأخبار الدخيلة، ج ١، ط ١، طهران، مكتبة الصدوق، ١٤٠١هـ، ص ١٥٢.

٤ ـ محمد جواد، البلاغي، آلاء الرّحمٰن في تفسير القرآن، ج ١، ط ١، قم، مؤسسة البعثة، ١٤٢٠هـ، ص ٤٩.



الكتاب وطرح ما يخالفه.

فهذا محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، وهو عندهم الفقيه والمحدِّث الخبير بالرجال لم يكن يعتني كثيراً في تفسيره «التبيان» بنقد السند بقدر ما كان يتوجه لدراسة متون الروايات، لذا لم يتحرّج في عدم الأخذ ببعض الروايات، لعدم ثبوتها عنده. فهو لا يعتمد بكل حديث مروي، بل يقف من الأحاديث موقف الناقد المدقِّق، فقد يجرح المتن كما يجرح السند، وعدّته في ذلك العقل والنقل، فالأخبار في رأيه تبنى على أدلة معقولة، وما خالف هذه الأدلة من متون الأخبار يخضعه للتأويل، فإن قبله أخذ به وإلّا طرحه ...[1]. وكذلك فعل الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن (ت: ٥٥٢هـ)، فهو رغم استقصائه الواسع وعرضه الشامل للروايات والأخبار وتميّزه في استيعابه للمأثور في تفسيره «مجمع البيان» إلّا أنّه لم يكن يرجح على أساس الإسناد، وذلك لإرساله وضعفه غالباً، وإنّما يناقش المتون على أساس اللغة والسياق والشواهد القرآنية والقرائن وغيرها من الأدلة والبيانات.

والخلاصة التي يمكن الانتهاء إليها أن أكثر المأثور من التفسير ضعيف الإسناد، بالحذف والإرسال وغيره، ومع ذلك فقد أورد المفسِّرون تلك الروايات في تفاسيرهم، وغالباً من غير اعتناء بضعف الإسناد، وإنّما كان ملاكهم ـ عادة ـ توافق المروي مع الآيات، وإن كانوا يستندون أحياناً إلى ضعف الإسناد في ردّ الأقوال ممّا لا يتقبّلونه من تفسير الآيات.

وهكذا فلابدّ من تمحيص الأخبار وعدم الاعتماد على مجرد الإسناد في الروايات، وعدم الحكم بصحّة المرويات دون النظر في متونها والتأكّد من صحّتها وسلامتها.

---

١ ـ د. كاصد، الزيدي، منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم، ط ١، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٤م، ص ١٠٥.

٤ ـ الرأي والاجتهاد

قال تعالى: ﴿كِتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّروا آياتِهِ وليَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبابِ﴾ (ص/ ٢٩).

قامت دعوة القرآن الكريم على الدعوة إلى التفكّر والتعقّل، وإلى الفهم والتدبّر، ولا تجدن كتاباً يدعو إلى استعمال العقل، واستلهام الفكر، لاستنطاق معانيه واستجلاء آرائه كالقرآن الكريم. ومن هنا كان خير دليل إلى القرآن: القرآن نفسه: «لأن كتاب الله أبين البيان، وأوضح الكلام، ومحال أن يوجد فيه شيء غير مفهوم المعنى»[1].

والآيات تدعو عامة الناس، من كافر أو مؤمن، ممّن شاهد عصر النزول أو غاب عنه إلى تعقّل القرآن وتأمّله والتدبّر فيه، قال تعالى: ﴿أفَلا يَتَدبَّرونَ القُرآنَ وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ (النساء/ ٨٢)، وهي تدلّ دلالة واضحة على أنّ المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبُّر والتفكُّر، ويرتفع ما يتراءى من الاختلاف بين الآيات، والآية في مقام التحدِّي، فلا معنى لإرجاع ذلك الفهم إلى ناس دون غيرهم، وإنّما يراد بذلك الفهم اللغوي العام الذي يدلّ عليه ظاهر اللفظ، لا تفاصيل الأحكام، ممّا هو متوقّف على بيان النبيّ (ص)، ودلّ على ذلك القرآن: ﴿ومَا آتاكُمُ الرَّسولُ فَخُذُوهُ ومَا نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهوا﴾ (الحشر/٧)، وكذا بيان بعض الآيات كتفاصيل القصص والمعاد ونحو ذلك.

ولقد يسّر الله تعالى القرآن للذكر وسهّل تناوله، على نحو يُسهِّل فهم مقاصده: للعامي والخاص، والأفهام البسيطة والمتعمّقة: كلّ على مقدار فهمه، فقال تعالى:

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، المقدمة.

﴿ولَقَد يَسَّرْنا القُرآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (القمر/ ١٧)، وكان من عظمة القرآن وإعجازه، ولطف الله تعالى بخلقه وامتنانه: أن تنزّلت حقائقه العالية ومقاصده المرتفعة إلى أفق الأفهام العادية ومرحلة التكلّم العربي لتناله عامة الأفهام[1]، كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿إنّا جَعَلْناهُ قُرآناً عَرَبيّاً لَعَلّكُمْ تَعْقِلونَ وإنَّهُ فِي أُمِّ الكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف/ ٤).

وإذا كان في القرآن: دعوة عامة للناس كافة ليتدبّروا آياته وينهلوا من ريّ كلماته ... فإنّ المفسّرين هم أولى الناس بتلبية هذه الدعوة، خصوصاً، وإنّ في القرآن تركيزاً على علية القوم من أصحاب الفكر وأرباب العقل وأولي الألباب، وقد كان المسلمون منذ عصر الصحابة وحتى في زمان الرسول (ص) يحاولون استلهام الفكر من القرآن وتلمّس معانيه والسعي لتطبيقها على حياتهم ...

من هنا عدّ الزركشي، ضمن أمّهات مآخذ التفسير، بعد ذكر: النقل عن رسول الله (ص) والأخذ بقول الصحابي والأخذ بمطلق اللغة .... الرابع: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع، قال: «وهذا هو الذي دعا به النبيّ (ص) لابن عباس في قوله: (اللّهمّ فقّهه في الدين وعلّمه التأويل). وروى البخاري (ره) في كتاب الجهاد، في صحيحه عن عليّ: هل خصّكم رسول الله (ص) بشيء؟ فقال: ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة أو فهم يؤتاه الرجل».

وقال: «وعلى هذا قال بعض أهل الذوق: للقرآن نزول وتنزّل، فالنزول قد مضى، والتنزّل باق إلى قيام الساعة. ومن هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كلّ برأيه على مقتضى نظره في المقتضى. ولا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل، لقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ...﴾ (الإسراء/ ٣٦) ... »[2].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٧١.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٦١.



ثمّ إنّه استطرد في بيان الفرق بين التفسير بالرأي ـ من غير دليل قام عليه ـ والرأي الذي يسنده برهان، وأنّ المنهي عنه بالروايات هو الأوّل، ثمّ عاد مؤكداً على أهمية الاستنباط في التفسير، فقال: «وقال الإمام أبو الحسن الماوردي في نكته: قد حمل بعض المتورّعة هذا الحديث ـ مَن قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار ـ على ظاهره وامتنع من أن يستنبط معاني القرآن باجتهاده، ولو صحبتها الشواهد، ولم يعارض شواهدها نص صريح. وهذا عدول عمّا تعبّدنا من معرفته من النظر في القرآن واستنباط الأحكام منه، كما قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنهُم﴾ (النساء/٨٣). ولو صحّ ما ذهب إليه لم يعلم شيء بالاستنباط، ولما فهم الأكثر من كتاب الله شيئاً ... وفي الحديث أنّ النبيّ (ص) قال: (القرآن ذلول ذو وجوه مختلفة فاحملوه على أحسن وجوهه)»[1].

الرأي في تفسير الصحابة:

كان الصحابة يحاولون فهم القرآن، بما أُوتوا من معرفة، وكان مرجعهم في ذلك الوحي نفسه والرسول الكريم (ص) المعلّم الأوّل له ... وربما كانوا أحياناً يخطئون في فهم آية أو تطبيقها فكان الرسول (ص) يصحّح لهم ويقوّم آراءهم ويسدّد اتجاهاتهم واجتهاداتهم[2].

ثمّ كانت للصحابة بعد رسول الله (ص) اجتهادات وآراء في التفسير، ولم يكن كلّ ما قاله الصحابة سمعوه من النبيّ (ص)، وكما يقول الغزالي فإنّ «الصحابة ومَن بعدهم اختلفوا اختلافاً كثيراً لا يمكن الجمع فيه، ويمتنع سماع الجميع من رسول الله (ص) ...»[3].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص١٦٣.

٢ ـ تقدّم بحث ذلك في الفصل الأوّل، باب (٣) من هذا البحث.

٣ ـ العلّامة المهائمي، تبصير الرحمن وتيسير المنّان، ج١، ص٢٧٠.



وقال القاضي شمس الدين الخوئي: «أمّا القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يُعلم إلّا بأن يسمع من رسول الله (ص)، وذلك متعذّر إلّا في آيات قلائل، فالعلم بـالمراد يستنبط بإمارات ودلائل، والحكمة فيه أنّ الله تعالى أراد أن يتفكّر عباده في كـتابه، فلم يأمر نبيّه بالتنصيص على المراد، وإنّما هو (ص) صوّب رأي جماعة من المفسِّرين، فصار ذلك دليلاً قاطعاً على جواز التفسير من غير سماع من الله ورسوله»[1].

وعلى هذا الرأي جمهرة المفسِّرين، كالطبري وابن عطية، والقرطبي[2]، والاختلاف قد يتسع أحياناً فلا يمكن أن يكون منشؤه النـقل عـن رسـول الله (ص) بـل هـو «اختلاف في الاجتهاد والرأي»[3]. فإن تعدّد أقوال السلف من الصحابة، ومَن يليهم، لا يمكن أن يكون مسموعاً من النبيّ (ص) لوجود اخـتلاف يجـعل صـدورها عـنه مستحيلاً[4].

ثمّ كان من بعدهم التابعون، «فنقلوا ما وصل بأيديهم من الصحابة، وزاد على ذلك من القول بالرأي والاجتهاد، بمقدار ما زاد من الغموض الذي كان يتزايد كـلّما بـعد الناس من عصر النبيّ (ص) ... وهكذا مَن جاء بعدهم[5] زادوا وازدادوا اتّساعاً في القول وتفسّحاً في الرأي وإعمالاً للنظر.

واختلطت مع تلك الآراء الموضوعات والإسرائيليات التي أخذت كما قدّمنا شكل المرويات، وكان النقل غالباً ما يتأثر بالطابع الشخصي للمفسِّر الذي كان يُعبِّر عـن رأيه ونظره فيما ينتخبه ويختاره من آراء يوردها مؤيّدة للاتجاه الذي يذهب إليه.

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص١٦.

٢ ـ د. القصبي محمود، زلط، القرطبي ومنهجه في التفسير، بيروت، المركز العربي للثقافة والعلوم، ص١٨٩.

٣ ـ خالد العك، الفرقان والقرآن، ص ٣٣٨.

٤ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص٢٦.

٥ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص١٥٧.

بالرغم من ذلك كلّه فإنّ هذه الجهود العظيمة من زمن النبيّ (ص) حتى الصحابة والتابعين، ومَن تبعهم من المفسِّرين ... قد شكّلت بمجموعها مكتبة القرآن العظيمة، بما تحوي من نفائس التفسير وعجائب التفكير، وبما تكشف عن معاجز التنزيل وغوامض التأويل، فهي تراث فاخر لا غنى عنه وأثر ثرٌّ يرجع إليه، حتى أنّنا لا نجد كتاباً قد تناولته العقول بالشرح والبيان، كالقرآن، وكانت تلك الذخائر ينابيع العلم ومدارس المعرفة للمجتمع الاسلامي طيلة قرونه المنصرمة.

والقرآن الكريم ليس كتاباً كسائر الكتب، محدود المفاهيم مؤطر المعاني، إنّما هو كتاب الله تعالى المفتوح على الحياة: كتاب لا تنقضي عجائبه ولا تفنى خزائنه، فهو يزوّد العالمين بالمعرفة المضطردة، التي لا توقّف فيها، ويضيء الوجود بالنور المتسلسل الذي لا انقطاع فيه، ما دامت السمٰوات والأرض، وحقاً قال الزركشي: «إنّ فهم كلام الله تعالى لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلّم به»[1].

هذا في محلّه، ولكن الأمر الآخر الذي يجب أن لا يغفل عنه أنّ في هذا التراث الكبير: آراء واجتهادات بشريّة، تخطئ وتصيب، وتقترب من النص وتبتعد، فلا يمكن والحالة هذه قبولها كما هي، من دون تحقيق وتمحيص، ونقد وتقويم، على أسس علمية وقواعد متينة يقوم عليها: فهم القرآن وتفسيره، ليتميز لنا الرأي من الرواية، والنظر المسدّد من الفكر المردّد، وبهذا النقد يتقدّم التفسير إلى القرب من معاني القرآن والاستهداء بغاياته ومراميه.

وربّما تسبِّب بعض الآراء الخاطئة مفسدة كبيرة وفتنة عظيمة، إذا لا يتبيّن خطؤها ولا يتّضح فسادها، ويوضِّح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي، قال: خلا عمر ذات يوم فجعل يحدِّث نفسه: كيف تختلف هذه الأُمّة ونبيّها واحد وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنّا أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمنا فيم

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٥٥.



نزل، وإنّه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس ونظر عمر فيما قال، فعرفه فأرسل إليه، فقال: أعد عليّ ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه ...[1]

وروى ابن وهب عن بكير أنّه سأل نافعاً كيف رأي ابن عمر في الحرورية ـ الخوارج ـ؟ قال: يراهم شرار خلق الله، أنّهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين[2].

قال الشاطبي بعدما أورد تلك الروايتين: فهذا معنى الرأي الذي ينبّه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن[3].

إنّ الناظر في كتب التفسير لا يمكن أن يرجع كل تلك الآراء الواردة في الآية الواحدة وما بينها من اختلاف كبير إلى أنّها من باب الرواية، وكل ما روي فيها من المأثور هو من التنوع في التفسير، لا الاختلاف.

كيف وبعضه لا يمكن الجمع بينه بحال، وكثير منه لم ينسب إلى الصحابة، فضلاً عن الرسول (ص)، وما نسب إلى الصحابة لم يكن جلّه متعلّق بأسباب النزول حتى يعامل معاملة المرفوع إلى النبيّ (ص)[4]، ثمّ إنّ الصحابي بشر يخطئ ويسهو، ولذا قال الغزالي: «مَن يجز عليه الخطأ والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله، فكيف يحتجّ بقولهم مع جواز الخطأ؟ وكيف تدّعى عصمتهم من غير حجة متواترة؟ وكيف يتصوّر عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ وكيف يختلف المعصومان؟ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة؟ ... »[5].

١، ٢، ٣ـ الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢١٥.

٤ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٥٧.

٥ ـ أبو حامد محمد بن محمد، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج١، ط١، بيروت، دار الأرقم، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ص١٣٥.



ولقد اختلف المفسّرون في تفسير الحروف المقطعة، وتأويلها وتحيّروا فيها ولم يخرجوا منها بمحصل، فعدّ الفخر الرازي فيها أربعة عشر قولاً، دون أن يحسم الأمر[1]، فيما ذكر بعض المتأخرين واحداً وعشرين قولاً[2]، قالها الصحابة والتابعون وجمع من المفسّرين والمتكلّمين، وليست تلك الأقوال إلّا آراء واجتهادات، قابلة للنقد والنقض، ولم يستنكف أحد عن مناقشتها، كما لم يدع أحد قبولها كما هي.

ومن هنا كانت جهود المفسّرين، منذ البداية تتركّز على نقد الآراء وتمحيص الروايات، فهذا الطبري، المفسّر المؤسّس في بابه، يُبيِّن في مقدّمة تفسيره خطّة كتابه وأسلوب عمله حول محور نقد التفسير واختيار الرأي الذي تقوم عليه الحجة والبرهان، فهو يقول: «ونحن ـ في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه ـ منشئون ـ إن شاء الله ذلك ـ كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعاً، ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافياً، ومخبرون في كلّ ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجة، فيما اتفقت عليه الأمّة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبيّنو علل كل مذهب من مذاهبهم، وموضحو الصحيح لدينا من ذلك...»[3].

ومع أنّ الطبري التزم الرواية كأساس في عمله التفسيري، إلّا أنّ منهج عمله جمع بين الرواية والرأي، فناقش الآراء وردّ منها ما ردّ، ورجّح بعضها على الآخر بما قام لديه الدليل على ذلك، ولم تمنعه تلك الحشود من الروايات على الوقوف عندها والنظر فيها، إلّا ما كان من الروايات ثابتاً عنده صحيحاً مجمعاً عليه بنظره.

وهذا الموقف من الروايات، والكثير منها آراء، تجده عند غالب المفسّرين ـ إلّا الأخباريين منهم الذين همهم النقل والجمع ـ وهم يتعرّضون لها ولسائر أقوال المفسّرين بوسائل النقد، سواء منهم النقلي في منهجه، أو العقلي في طريقته، وربّما نجد

---

١ ـ الفخر الرازي، المصدر السابق، ج ١، تفسير سورة البقرة، الآية ١.

٢ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٠٥.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥.



لدى بعض المتأخرين تحرراً أكثر من النقل واتجاهاً أشدّ نحو الاستنباط من القرآن، كما نراه عند صاحب المنار الذي يقول: «إن أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس، المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير بالمأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن: بكثرة الروايات التي لا قيمة لها سنداً ولا موضوعاً»[1].

إلّا أنّنا لا يمكن أن ننساق مع هذا الرأي كلّياً وإن كان فيه بعض الحق، لأن فهم أي نص لا يمكن أن يكون بمعزل عن التراث الملحق به، من تفسير ناقليه وتعريف حامليه، ممّن هم قريبون من عهده وناشئون في مدرسته ... ولكن دون أن يكون ذلك حجاباً للنظر أو حجراً على الفكر في مجال التأمل في القرآن والسياحة في معانيه اللّامتناهية.

وقد لخّص الزرقاني الموقف من المأثور الواصل بأيدينا، فصنّفه نوعين:

«الأوّل: ما توافرت الأدلة على صحّته وقبوله، وهذا لا يليق بأحد ردّه، ولا يجوز إهماله وإغفاله، ولا يجمل أن نعتبره من الصوارف عن هدي القرآن، بل هو على العكس: عامل من أقوى العوامل على الاهتداء بالقرآن.

الثاني: ما لم يصحّ لسبب من الأسباب الآنفة (من دسّ أو تلفيق أو اختلاط للصحيح بغيره أو تسرّب للإسرائيليات) أو غيرها، وهذا يجب ردّه ولا يجوز قبوله، ولا الاشتغال به. اللّهمّ إلّا لتمحيصه والتنبيه إلى ضلاله وخطئه حتى لا يغترّ به أحد ...»[2].

ومع ملاحظة: ضعف الإسناد ولأغلب المرويات في التفسير، كما تقدّم، فإنّ هذا الموقف يعمّم على سائر الروايات ـ إلّا ما قام الدليل على ثبوتها وصحّة أسانيدها ونسبتها ـ وكذلك سائر أقوال المفسّرين وآرائهم، فالمرجع فيها: القرآن، وما دلّت

---

١ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ج٢، ص٢٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٢٩.



عليه الآيات من دلالات، وأيّدته اللغة من معان، وأثبتته السنّة الشريفة من بيانات... وقبول الرأي أو الأثر يدور مدار الدليل والدلالة في الآية الشريفة، دون التمسّك بقائله أو راويه، وفي ذلك يقول علي بن أبي طالب: «لا تنظروا إلى مَن قال وأنظروا إلى ما قال»[1].

ولهذه العوامل الأربعة التي أثّرت في كتب التفسير وهي: ضعف الإسناد، وكثرة الموضوعات، وتسرّب الإسرائيليات، وأخيراً إعمال الرأي والاجتهاد، تبرز أهميّة إرساء منهج النقد في التفسير ودواعيه، والذي بدوره يؤدِّي إلى استمرار المسيرة التكاملية للمفسِّرين على أُسس علمية ومنهجية صحيحة. إن شاء الله.

---

١ ـ اسماعيل بن محمد، العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج٢، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص٣٦١.



الفصل الثالث

النقد على أساس اللغة

١ - أهميّة اللغة في التفسير

٢ - المبادئ العامّة للتفسير اللغوي

٣ - علوم العربيّة وأثرها في التفسير

٤ - مراجع التفسير اللغوي

٥ - نماذج نقديّة



النقد على أساس اللغة

١ ـ أهميّة اللغة في التفسير:

قال تعالى: ﴿إِنّا أَنْزَلْناهُ قُرآناً عَرَبِيّاً لَعَلّكُمْ تَعْقِلونَ﴾ (يوسف/ ٢).

نزل القرآن الكريم على الرسول الكريم (ص) ليخاطب قومه ﴿بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء/ ١٩٥) وهي سنّة الله تعالى في تبليغ رسالاته إذ ينذر كلّ قوم بلسانهم، قال تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم/ ٤).

ولمّا كان القرآن قد نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فإنّهم كانوا يفهمونه ويعلمون معانيه...[1] بالفهم اللّغوي العام، لا أنّهم يحيطون بكلّ غاياته ومراميه ويعقلون كلّ مبانيه، فإنّ ذلك لا يتأتى ـ كفهم أي خطاب آخر ـ إلّا لذوي الحجى وأُولي الألباب.

ولو كان القرآن غير مفهوم لمخاطبيه، وكلماته وعباراته غير معروفة للقوم، لسقطت الحجة وبطل التكليف، لأنّه كان قد سدّ باب التدبّر والتبيّن فيه بنفسه، ولاعترض القوم بأنّ الكلام غير مفهوم والحديث غير مرسوم، فهو لا يتوجّه إليهم وليسوا بمعنيين به.

وكيف يستساغ ذلك وقد وصف القرآن نفسه بأنّه ﴿كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ﴾ (فصّلت/ ٣)، وكان بيان حاله: ﴿قُرآناً عَرَبِيّاً غَيرَ ذِي عِوَجٍ ...﴾ (الزّمر/ ٢٨)، وهو الذي دعا القوم مؤمنهم وكافرهم، خاصّهم وعامّهم ليتدبّروا آياته.

---

١ ـ ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٤٨٩.

«في البخاري بسنده، عن الزّهريّ ـ في خبر جمع المصاحف ـ قال: أخبرني أنس ابن مالك، قال: ... فأمر عثمان: زيد بن ثابت، وسعيد بن العاص، وعبدالله بن الزبير، وعبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام، أن ينسخوها في المصاحف، وقال لهم: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربيّة من عربيّة القرآن، فاكتبوها بلسان قريش، فإنّ القرآن أنزل بلسانهم، ففعلوا»[1].

من هنا كانت «اللّغة» هي الوسيلة الأولى للخطاب في القرآن الكريم، وهي كذلك الوسيلة الأولى للبيان والكشف عن معاني الكتاب الكريم، وهذه مسألة بديهيّة، في أيّ خطاب عام، فضلاً عن خطاب رسول أرسل للنّاس كافّة (سبأ/ ٢٨) وبرسالة أريد بها ﴿البَلاغ المُبِين﴾ (آل‌عمران/ ٢٠).

وبذا كان التفسير اللغوي أوّل مراحل التفسير ومحاولات فهم الوحي الكريم، يساعد على ذلك بيان القرآن لنفسه وما فيه من شرح وتوضيح، ومَن أعياه الفهم واحتاج إلى مزيد، فهناك الرسول الكريم (ص)، الذي يُبيِّن المفاهيم ويُفصِّل الأحكام ويدفع اللبس والإبهام، عن مجمله ومشكله ومتشابهه ...

وقد اعتبر ابن عباس اللغة أوّل أوجه التفسير، فيما رواه عنه ابن جرير وغيره، قال: التفسير أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالة، وتفسير تعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلّا الله.

قال الزركشي: «في قول ابن عباس هذا تقسيم صحيح:

فأمّا الذي تعرفه العرب: فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك اللغة والإعراب.

فأمّا اللغة: فعلى المفسّر معرفة معانيها ومسمّيات أسمائها، ولا يلزم ذلك القارئ، ثمّ إنّ ما تتضمنه ألفاظها يوجب العمل دون العلم، كفى فيه خبر الواحد والإثنين،

---

١ ـ البخاري، الصحيح، ج ٤، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ص١٩٠٦.



والاستشهاد بالبيت والبيتين، وإن كان يوجب العلم: لم يكف ذلك، بل لابدّ أن يستفيض ذلك اللفظ وتكثر شواهده من الشعر.

وأمّا الإعراب: فما كان اختلافه محيلاً للمعنى، وجب على المفسِّر والقارئ تعلّمه، ليتوصّل المفسِّر إلى معرفة الحكم، ويسلم القارئ من اللحن، وإن لم يكن محيلاً للمعنى، وجب تعلّمه على القارئ لِيَسْلَم من اللحن، ولا يجب على المفسِّر ليتوصّل ـ لوصوله ـ إلى المقصود دونه...»[1].

نعم، لا يكتفي المفسِّر بمجرّد تفسير اللفظ، أو حمل اللفظ المحتمل على أحد معنييه، إذ عدّ ذلك من التفسير بالرأي، بل لابدّ له من معرفة لسان العرب، والتبحر في العربية واللغة، ومعرفة أنواع من العلوم، ومن الأُصول ما يدرك به حدود الأشياء، وصيغ الأمر والنهي والخبر.

وقال الشاطبي، صاحب الموافقات: «مَن أراد تفهم القرآن، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة ... إنّ القرآن نزل بلسان العرب، وإنّه عربي، وإنّه لا بهمة فيه، فبمعنى أنّه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصّة وأساليب معانيها، وأنّها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام، يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه، والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر.

وكلّ ذلك يعرف من أوّل الكلام أو أوسطه أو آخره، وتتكلّم بالكلام يُنبئ أوّله عن آخره أو آخره عن أوّله، وتتكلّم بالشيء يُعرف بالمعنى كما يُعرف بالإشارة. وتسمِّي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم الواحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه، ولا من تعلّق بكلامها»[2].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٦٤ ـ ١٦٥.

٢ ـ الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص ٦٤ ـ ٦٦.



لقد كان العرب في عهد نزول القرآن على جانب كبير من الإحاطة بلغتهم ومعرفة أساليبها وإدراك حقائقها، فكانوا أقدر الناس على فهم القرآن، ولم يكن يستعص عليهم معرفة مراميه ومقاصده، ومن هنا كان الجيل الأوّل من الصحابة الأكثر قدرة في فهم لغة القرآن ومصطلحاته، ومن بعدهم التابعون، وهكذا ... كلّما تقدّم الزمن كانت الحاجة أكثر إلى اكتساب علوم العربية والتعمّق فيها، طريقاً إلى درك معاني القرآن وتفسيره.

ولذا كان الصحابة يلجأون في تفسير القرآن إلى لغتهم التي بها نزل القرآن، ويستجدون في فهم ألفاظه ومعاني آياته، مفاهيم اللغة نفسها وتطبيقاتها: شعراً وأمثالاً وحِكماً، ومن خلال فهم الناس لكلماتها وتذوّقهم لمصطلحاتها واستعمالاتهم العرفية لها.

ومن أمثلة ذلك المشهورة: أجوبة عبدالله بن عباس عن مسائل نافع بن الأزرق ونجدة بن عويمر وهما يسألانه عن تفسير كثير من الآيات ويطلبان أن تكون الإجابة عنها شعراً.. وقد أجابهما ابن عباس بما طلبا، وأورد السيوطي، ما نقل من تلك الإجابات في كتابه الإتقان[1].

وقد روى السيوطي عن ابن الأنباري أنّ ابن عباس قال: «الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا ذلك»، وفي رواية أخرى: «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب»[2].

وممّا يجدر ذكره في المقام، أنّ الصحابة كانوا إذا سألوا عن معنى بعض كلم القرآن، أو تفسير آية منه، وأجيبوا بمعانيها من لغة العرب وشواهد من لغتهم ... لم يكونوا

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج١، ص٣٨٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٣٨٢.



يسألوا المجيب ـ وكثيراً ما يكون ابن عباس ـ عن مصدر قوله، وهل أنّه سمعه من رسول الله أم لا؟ ممّا يدلّ على أنّ الجيل الأوّل كانوا يركنون إلى التفسير اللغوي، بل لعلّه المرجع الابتدائي في فهمهم وتفسيرهم للآيات.

نعم، ربّما هناك آيات يشكل فهمها عليهم، أو كلمات تشتبه معرفتها لديهم، فكانوا يلجأون إلى رسول الله (ص) ليُبيِّن لهم المجمل ويُوضِّح لهم المبهم، ويُجلي لهم الحقائق ويُفصِّل لهم الأحكام، ... وكثيراً من مسائل التنزيل وغوامض التأويل.

إلّا أنّ هذه المعرفة البدائيّة لدى العرب الأوائل سرعان ما بدأت تفتقد مع تقدّم الزمن وتقادم العصور، واختلاط العرب بالشعوب الأعجميّة، وتداخل الحضارة الإسلامية مع غيرها، مع ما تحمله من ثقافات متعددة، وعادات وتقاليد ولغات متنوعة ... كلّ ذلك أكّد الحاجة إلى علوم العربيّة والتعمّق فيها ... كيف ولم يكن الناس في العصر الأوّل جميعاً يدركون كلّ معاني الآيات وتفسيرها، وكان بعضهم بحاجة إلى أن يرجع للبعض الآخر، ممّن هو أكثر فهماً، وأعمق غوراً، في علوم القرآن.

وبالتالي بات تعلّم العربية والتبحر في علومها في مقدمة خطوات التفسير وأوّل شرائط المفسِّرين، وقد عدّت العلوم اللّازمة للمفسِّر بخمسة عشر علماً، كانت منها ثمانية من علوم العربية، وهي: اللغة، والنحو، والتصريف، والاشتقاق، والمعاني، والبيان، والبديع، والقراءات[١].

ولهذه العلوم أهميّتها ودورها وتأثيرها في التفسير وهي[٢]:

«أحدها: اللغة، لأنّ بها يُعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع. ولا يكفي في حقّه معرفة اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً، وهو يعلم أحد المعنيين، والمراد الآخر.

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص١٢٠٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٢٠٩ ـ ١٢١٢.



الثاني: النحو، لأنّ المعنى يتغيّر ويختلف باختلاف الإعراب فلابدّ من اعتباره. أخرج أبو عبيد عن الحسن أنّه سئل عن الرجل يتعلّم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويقيم بها قراءته، فقال حسن فتعلّمها، فإنّ الرجل يقرأ الآية فَيَعيا بوجهها فيهلك فيها.

الثالث: التصريف، لأنّ به تعرف الأبنية والصيغ. قال ابن فارس: ومَن فاته علمه فاته المعظم، لأن (وجد) مثلاً كلمة مبهمة فإذا صرّفناها اتّضحت بمصادرها.

الرابع: الاشتقاق، لأنّ الاسم إذا كان اشتقاقه من مادتين مختلفتين اختلف باختلافهما كالمسيح هل هو من السياحة أو المسح.

الخامس والسادس والسابع: المعاني والبيان والبديع، لأنّه يعرف بالأوّل خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وبالثاني خواصها من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام، وهذه العلوم الثلاثة هي علوم البلاغة وهي من أعظم أركان المفسِّر لأنّه لابدّ له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز وإنّما يدرك بهذه العلوم ...

قال الزمخشري: من حق مفسِّر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز أن يتعاهد بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها، وما وقع به التحدِّي سليماً من القادح، وقال غيره: معرفة هذه الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفسير المطلع على عجائب كلام الله تعالى، وهي قاعدة الفصاحة وواسطة عقد البلاغة.

الثامن: علم القراءات لأن به يعرف كيفية النطق بالقرآن، وبالقراءات يترجّح بعض الوجوه المحتملة على بعض.

قال ابن أبي الدنيا بعد عدّه العلوم الخمسة عشر: علوم العربية المذكورة إضافة إلى أصول الدين وأصول الفقه وأسباب النزول والقصص، والناسخ والمنسوخ، والفقه والأحاديث، وعلم الموهبة: «فهذه العلوم ـ التي هي كالآلة للمفسِّر ـ لا يكون مفسّراً



إلّا بتحصيلها، فَمَن فَسَّر بدونها كان مفسِّراً بالرأي المنهي عنه، وإذا فَسَّر مع حصولها لم يكن مفسِّراً بالرأي المنهي عنه ...»[1].

وقال الطبرسي: «إنّ الإعراب أجل علوم القرآن، فإنّ إليه يقتصر كل بيان، وهو الذي يفتح من الألفاظ الأغلاق، ويستخرج من فحواها الأعلاق، إذ الأغراض كامنة فيها، فيكون هو المثير لها، والباحث عنها، والمشير إليها، وهو معيار الكلام الذي لا يُبيِّن نقصانه ورجحانه حتى يعرض عليه، ومقياسه الذي لا يميِّز بين سقيمه ومستقيمه حتى يرجع إليه. وقد روي عن النبيّ (ص) أنّه قال: اعربوا القرآن والتمسوا غرائبه»[2].

والأمر المهم لبحثنا هو: أنّ بموازاة بدايات التفسير اللغوي وتطويره ونموّه، ينشأ النقد اللغوي للتفاسير الواردة للآيات ويتكامل، فالنقد هو تفسير وحكم، أي تقييم وتقويم للنص، وكلّما كان للرأي والاجتهاد دخل في مجال التفسير، كلّما كانت مساحة النقد أوسع وأكثر أهميّة، لزيادة احتمال الخطأ فيه، ومن موارده التفسير اللغوي.

قال ابن تيمية: «الاختلاف في التفسير على نوعين: منه ما مستنده النقل فقط، ومنه ما يعلم بغير ذلك»[3]. ثمّ تعرّض للاختلاف الحاصل في المنقول، عن المعصوم وغيره، وما يمكن معرفة الصحيح منه ومن غيره، وما لا يمكن ذلك ... ثمّ عرج على النوع الثاني من الاختلاف: أي ما ليس مستنده النقل، فقال: «وأمّا ما يعلم بالاستدلال، لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين، حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان. فإنّ التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفاً لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين».

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٢١٢.

٢ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج١، ص١٤، والمراد بالإعراب هنا مجمل علوم العربية ـ لا النحو فقط ـ كما هي عادة المتقدمين.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٠١.



ثمّ فَصَّل الجهتين التي يكثر فيهما الخطأ، فقال:

«أحدهما: قوم اعتقدوا معاني ثمّ أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

والثاني: قوم فسّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده مَن كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلّم بالقرآن والمنزّل عليه والمخاطب به.

فالأوّلون: راعوا المعنى الذي رأوه، من غير نظر إلى ما تستحقّه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

والآخرون: راعوا مجرّد اللفظ، وما يجوز أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلّم وسياق الكلام. ثمّ هؤلاء يغلطون كثيراً في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة، كما يغلط في ذلك الذين قبلهم، كما إنّ الأوّلين كثيراً ما يغلطون في صحّة المعنى الذي فسّروا به القرآن، كما يغلط في ذلك الآخرون، وإن كان نظر الأوّلين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

والأوّلون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دلّ عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدلّ عليه ولم يُرَد به. وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلاً فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول.

وقد يكون ـ ما قصدوا ـ حقاً، فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول...»[1].

وممّا يستفاد من قوله:

١ ـ أنّ مساحة الرأي والاجتهاد، والتي يعلم فيها التفسير بالاستدلال، غالباً ما تدور حول معاني الألفاظ، وما يتعلّق بها من مباحث.

٢ ـ أنّ أكثر الخطأ في التفسير يأتي من تلك الجهة، أي التفسير اللغوي.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٢٠٣.



٣ ـ أنّ الخطأ إمّا أن يكون متعمّداً، أو عن غير قصد، ويكون في الحالتين من خلال التلاعب بالألفاظ، أو حمل المعاني الخاطئة عليها. وغالباً ما تستخدم أدوات اللغة نفسها لهذه الأغراض: الخاطئة الغاية أو النتيجة.

ونخلص من ذلك: أنّ النقد للتفسير اللغوي، لابدّ منه، لبيان ما صحّ منه وما أخطأ فيه، طالما أنّه مجال تختلف فيه الأنظار ويعمل فيه بالرأي، فلابدّ أوّلاً من تثبيت أُسس التفسير اللغوي، ومن ثمّ استخلاص المعايير النقدية فيه، وهو ما سيأتي بإذن الله.

٢ ـ المبادئ العامّة للتفسير اللغوي:

ميدان اللغة متشعّب وكبير، وفيه مجال واسع لاختلاف الآراء، رغم ما تأسس فيه من قواعد علمية يدعمها العرف والاستعمال، ويزداد الاختلاف فيه إذا ما لاحظنا أنّ التفسير اللغوي يتعلّق بنص ابتعد فيه العلماء عن زمن نزوله، ومع تقادم الزمان فإنّ المجتمع العربي قد تطوّر وتطوّرت اللغة وتغيّرت معه معاني الكثير من المفردات، كما تجدّدت فيه مصطلحات فرضها اتساع الحياة وتنوع المعاني والمفاهيم، ودخول عوالم وعلوم جديدة إلى حياة البشرية.

وكما كانت اللغة وسيلة التخاطب والتفاهم، وآلة الإيضاح والتبيين، وأداة إيصال المعاني والمقاصد...، كانت كذلك معياراً أساسياً لتميز الإدراك الصحيح من غيره، ودليلاً أوّلياً على سلامة التفسير أو سقمه، وشكّلت المباحث اللغويّة مداخل البحث في تفسير الآيات ودارت مدارها التأويلات، ونوقشت كذلك من خلالها الأفكار المستنبطة من القرآن والروايات، ولذا عدّ من وجوه الترجيح: «أن يدلّ على صحّة القول كلام العرب، من اللغة والإعراب أو التصريف أو الإشتقاق»[1].

وقد كانت المسائل اللغويّة مثار بحث وجدل، حتى قبل عهد التدوين، إذ هي من المباحث الأُولى في التفسير[2]، فمن شواهد ذلك ما رواه أبو الخطاب عن أبي العالية، أنّه سئل عن معنى قوله: ﴿الذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (الماعون/ ٥)، فقال: هو الذي ينصرف عن صلاته ولا يدري عن شفع أو وتر، قال الحسن: مه يا أبا العالية! ليس هكذا، بل الذين سهوا عن ميقاتهم حتى تفوتهم، ألا ترى (عن صلاتهم).

قال الزركشي: «فلمّا لم يتدبّر أبو العالية حرف (في) و(عن) تنبّه له الحسن، إذ لو

---

١ ـ ابن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ١، ص ٩.

٢ ـ سبق القول بأنّ أكثر تفسير الصحابة كان من باب البيان اللغوي للآيات، أُنظر: البرهان، ج ١، ص ٢٩٣، والإتقان، ج ١، ص ٣٥٦.



كان المراد ما فهم أبو العالية لقال: (في صلاتهم)، فلمّا قال (عن صلاتهم) دلّ على أنّ المراد به الذهاب عن الوقت، ولذلك قال ابن قتيبة في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ﴾ (الزخرف/ ٣٦)، أنّه من عَشَوْت، أعشو عشواً: إذا نظرت، وغلّطوه في ذلك، وإنّما معناه: يعرض، وإنّما غلط لأنّه لم يفرّق بين عشوتُ إلى الشيء وعشوت عنه»[1].

من هنا كان لابدّ من تثبيت مبادئ أساسيّة ومعايير عامّة، يتمحور حولها الباحثون ويستند إليها المفسِّرون، حتى تركن إليها نظراتهم وتستنبط بواسطتها اجتهاداتهم، بما يقرِّب الأفكار ويُضيِّق دائرة التفسير بالرأي... الرأي الذي لا يقوم على دليل، خصوصاً وأنّنا أمام نصّ مقدّس له دوره المحوري في حياة المسلمين، ومن هذه المبادئ:

أوّلاً ـ قابلية القرآن للفهم والبيان:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر/ ١٧)، فالقرآن الكريم كتاب الله تعالى المنزل لهداية البشرية ودعوتهم إلى سواء السبيل، لذا تكفّل الله تعالى ببيانه كما تكفّل بقرآنه ـ قراءته ـ (القيامة/ ١٧ ـ ١٩)، وجاء به بلغة الناس المخاطبين ليُسهِّل عليهم تناوله بالتدبّر والتفهّم والتذكّر، فكان أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه... إذ «كان معلوماً أنّه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه إلّا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولاً برسالة إلّا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأنّ المخاطَب والمرسَل إليه إن لم يفهم ما خوطب وأرسل به إليه فحاله ـ قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده ـ سواء... فغير جائز أن يكون مهتدياً، مَن كان بما يُهدى إليه جاهلاً»[2].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٥.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨.



من هنا كان القرآن كتاباً مفتوحاً أمام الفهم والمعرفة، غير مستغلق ولا إبهام فيه[1]، فهو كتاب علم وعمل، ونهج حق وطريق صدق، وهو ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء/ ٩)، وفيه من كلّ مثل: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنا لِلناسِ في هذا القُرآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُم يَتَذَكَّرونَ﴾ (الزمر/ ٢٧).

قال الطباطبائي: «... فالحقّ أنّ الطريق إلى فهم القرآن غير مسدود، وأنّ البيان الإلهي والذِّكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي أنّه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق. فكيف يتصوّر أن يكون الكتاب الذي عرّفه الله تعالى بأنّه هدىً وأنّه نور، وأنّه تبيان لكلّ شيء، مفتقراً إلى هادٍ غيره، ومستنيراً بنور غيره، ومبيّناً بأمر غيره»[2].

وبذلك يظهر بطلان قول مَن ادّعى: استغلاق آيات القرآن على الفهم واستعسار مفاهيمه على الهضم... نعم، الناس في فهمه مراتب، وفي علمه درجات، كما هم في كلّ أمر آخر من أمور الدنيا والآخرة، كما إنّ وراء ألفاظه معان ولآياته آفاق، يفتح الله منها على عباده، بلطف وتوفيق ورحمة منه، والله ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ وَاللهُ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ﴾ (آل‌عمران/ ٧٤).

ثانياً ـ موافقة معاني القرآن لمعاني العربية:

لمّا كان القرآن قد نزل بالعربية، للناس كافّة، وكان ميسّراً لفهمهم ومعنياً بهدايتهم،

---

١ ـ ما ذكر تحت باب الإبهام في القرآن، هو ليس من قبيل المبهم في لفظه ومفهومه، وإنّما هو ما أبهم في تعيين مصداقه وتشخيص عينه، دون أن يمسّ ذلك فهم الآية والمعاني العامة المقصودة فيها. وقد يرفع الإبهام في المصاديق أيضاً لكونه معروفاً أو معرّفاً، فضلاً عن أنّ الجهل بالمصداق لا يضرّ بفهم الآية والعبرة فيها... على سبيل المثال، قوله تعالى: ﴿إنّ شانِئَكَ هُوَ الأَبْتَرُ﴾ (الكوثر/ ٥)، فإنّ عدم معرفة مَن هو الشائن، لا يضرّ ولا يقلّل من وضوح المعنى في الآية وتفسيرها. أنظر: الإتقان، ج٢، ص١٠٩٠.

٢ ـ الطباطبائي، الميزان، ج٣، ص١٠١.



«فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبيّنا محمد (ص) لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان...»[1].

من هنا فإنّ ما كانت العربية متصفة به من قواعد وأساليب، ووسائل وفنون في الخطاب والتعبير، كان الخطاب القرآني متصفاً به، وجارياً على عادات العرب في لسانهم، ووفق ما التزموا به من عرفٍ لغوي وطريقةٍ في الاستعمال.

قال الطبري معقّباً ما سبق من توضيحاته: «فإذا كان ذلك كذلك، فبيّن، إذ كان موجوداً في كلام العرب: الإيجاز والإختصار، والإجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلّة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والترداد والتكرار، وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والإسرار في بعض الأوقات، والخبر عن الخاصّ في المراد بالعامّ الظاهر، وعن العام في المراد بالخاصّ الظاهر، وعن الكفاية والمراد منه المصرّح، وعن الصفة والمراد الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصفة، وتقديم ما هو في المعنى مؤخّر، وتأخير ما هو في المعنى مقدّم، والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عمّا يُحذف، وإظهار ما حظّه الحذف، أن يكون ما في كتاب الله المنزل على نبيّه محمّد (ص) من ذلك، في كلّ ذلك له نظيراً، وله مِثلاً وشبيهاً...»[2].

واللغات قد تشترك فيما بينها من بعض وسائل التعبير وطرق الكلام، إلّا أنّ لكلّ لغة شأنها الخاص وأساليبها وقوانينها المتعلّقة بها دون غيرها، ومن هنا قرّر الطبري قاعدة تفسيرية لغوية، هي: «إنّما يجوز توجيه معاني ما في كتاب الله الذي أنزله على محمّد (ص) من الكلام إلى ما كان موجوداً مثله في كلام العرب، دون ما لم يكن موجوداً في كلامها»[3].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩، (البقرة/ ١٤٣).



فالمرجع في فهم القرآن: اللغة التي التزم بها، وبدون ذلك لا يرتكز الكلام إلى أصل ولا يستند إلى قاعدة، وفي ذلك يقول ابن عاشور: «إنّ القرآن كلام عربي، فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم...»[1].

فالقرآن لم يستحدث لغة جديدة ولا حمّل الناس منطقاً غريباً وإنّما جاء بلسانهم وبطريقتهم... جاء بالحق من القول، وبالسامي من المعاني، وبالرفيع من الفضائل.

ثالثاً ـ حمل القرآن على الأفصح الأشهر في لغات العرب:

في العربية لغات ولهجات[*] متعددة تختلف بينها في قراءة بعض الحروف ولفظ الكلمات وإطلاق المعاني... وكانت تلك تتوزع على القبائل، والأماكن.

فهناك القبائل الشرقية: تميم وقيس وأسد وربيعة ونجد.

وهناك القبائل الغربية: قبائل الحجاز، ويطلق عليها أيضاً: قريش وهذيل.

وأكثر ما يكون الاختلاف بين القبائل الشرقية والغربية، والغالب بين تميم وأهل الحجاز... وقد يكون بين قبائل الكتلة الواحدة كاختلاف بني تميم وأسد. وقد ظهرت آثار تلك الاختلافات في القراءات، كما كان لها آثارها في التفسير[2].

والأمر الذي جرى عليه المفسِّرون: هو عدم رفض هذه اللهجات في القراءات المعتمدة، كالقراءات السبع وما ألحق بها من ثلاث، إلّا أنّهم يرفضون أن تحمل عليها معاني كتاب الله وتفسيره، لأنّ القرآن نزل بأفصح اللغات، فهو كلام الله المعجز الذي ليس يدانيه كلام، لذا فإنّ «الذي هو أولى بكتاب الله عزّوجلّ أن يوجه إليه من

---

١ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١ ص٣٥.

* ـ اللهجة عند القدامى، هي اللغة، فكانوا يستعملون اللغة بمعنى اللهجة. قال ابن فارس: لَغِيَ بالأمر، إذا لَهِجَ به، ويقال: إن اشتقاق اللغة منه، أي يلهج صاحبها بها. أُنظر: أبو الحسين أحمد، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ج٥، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ص٢٥٦.

٢ ـ عبدالله بن مسلم، ابن قتيبة الدينوري، تأويل مشكل القرآن، بيروت، المكتبة العلمية، ص٣٠ـ ٤٠.



اللغات: الأفصح الأعرف من كلام العرب، دون الأنكر الأجهل من منطقها...»[1].

قال السيوطي: «وقال ابن خالويه في الفصيح: قد أجمع الناس جميعاً أنّ اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح ممّا في غير القرآن، لا خلاف في ذلك»[2].

ولا يكون هذا على مستوى القراءة فحسب، بل هو يمتد إلى المعاني أيضاً، بناء على أنّ القرآن خطاب موجّه، وهناك أُمّة معنية بخطابه، لذا فإن «... توجيه ما في كلام الله إلى المعروف من كلام مَن خوطب به، أولى من توجيهه إلى المجهول منه، ما وُجِدَ إليه سبيل...»[3].

وما يعمل به في القراءات والمعاني، يجري في النحو والإعراب[4].

رابعاً ـ رفض الشاذ من القراءات والمعاني والإعراب:

وهذا هو الحدّ السلبي لما ذكرناه آنفاً من حمل القرآن على الأفصح الأشهر من لغة العرب، فإذا كان كتاب الله قد جاء بأفضل البيان وأتمّه، فإن من تمامه وكماله أن لا يكون محتاجاً فيه إلى الشواذ من الألفاظ والقراءات، وغير المأهول والمتداول من المعاني، وإنّما يلجأ إلى ذلك المؤلِّف غير المتمكِّن، ويضطرّ إليه المتكلِّم غير المتمرِّس، وحاشا لله تعالى أن يكون كذلك، وهو العليّ القدير.

من هنا كان القرآن «قد نزل بأفصح لغات العرب، وغير جائز توجيه شيء منه إلى الشاذ من لغاتها، وله في الأفصح الأشهر معنى مفهوم ووجه معروف»[5].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٥، (البقرة/ ١٥١). راجع: د. محمد، المالكي، دراسة الطبري للمعنى، ط ١، المغرب، وزارة الأوقاف، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ص ١٢٩.

٢ ـ جلال الدين، السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج ١، ط ٤، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م، ص ٢١٣.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٥، ص ١٦١، (المائدة/ ١١٤).

٤ ـ المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٢٧.

٥ ـ المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٩، (الأعراف/ ١١).



وفي ذلك يقول الزمخشري: «القرآن لا يعمل فيه إلّا على ما هو فاشٍ دائر على ألسنة فصحاء العرب، دون الشاذّ النادر الذي لا يُعثر عليه إلّا في موضع أو موضعين...»[1].

خامساً ـ ملاحظة زمان النزول ومصطلحات اللغة في حينها:

وتلك مسألة تلاحظ في تفسير أي نص أدبي، فالنصّ يأتي لزمانه: بلغة المعاصرين له والمخاطبين به، ولا يمكن أن يكون مجرّداً من أدوات اللغة ومصطلحاتها واستعمالاتها للألفاظ، في الظرف الذي يأتي به زماناً ومكاناً، ولذا لابدّ من الرجوع إلى أدب زمان النزول لمعرفة الكثير من لغاته، وكشف المزيد من معانيه، وقد كانت تلك طريقة المفسّرين القريبين من زمان نزول القرآن، كالصحابة، فكيف بمن جاء من بعدهم وابتعد عن زمانهم، ولم يعهد لغتهم وأساليب بيانهم.

فهذا ابن عباس ـ وهو البحر في التفسير ـ يستعين لكشف معاني القرآن بالشعر العربي المتداول آنذاك، والقريب من عصر نزول القرآن، وهو القائل: إذا سألتموني عن غريب اللغة فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب[2].

وكان يستعين بأبناء اللغة، كالأعراب الذين يتناولونها ببديهيّة دون تكلّف، على الفطرة والسليقة، ممّن لم يختلطوا مع غيرهم وحافظوا على لغاتهم[3].

كان يستعين بهؤلاء لمعرفة المزيد من معاني القرآن، فيقول: ما كنت أدري ما قوله تعالى: ﴿رَبَّنا افْتَحْ بَيْنَنا وَبَيْنَ قَوْمِنا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الفاتِحِينَ﴾ (الأعراف/ ٨٩)، حتى سمعت ابنة ذي يزن الحميري وهي تقول: أفاتحك، يعني أقاضيك ...

ويقول أيضاً: ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض حتّى أتاني أعرابيان

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٠٤.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

٣ ـ يقول الرافعي: إذا تحضّر الأعرابي فسدت لغته. أُنظر: الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ١، ص ٣٣٤.



يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يعني ابتدأتها...[1].

ومن هنا استعان المفسّرون كثيراً بالأدب والشعر لمعرفة القرآن والاستزادة من معانيه، والترجيح بين أقوال مَن سبقهم من اللغويين والمفسّرين... إلّا أنّ عادة المفسّرين الاقتصار في ذلك على الشواهد الشعريّة القديمة، دون الشعراء المولّدين، وهم الذين أتوا من بعد صدر الإسلام، حرصاً منهم على فهم مصطلحات اللغة بنفس معانيها زمان نزول القرآن.

وهذا مذهب صحيح في الجملة، إذ كلّما تقدّم الزمن كلّما كثر اختلاط العرب بغيرهم واتّسعت الحياة لتدخل فيها مصطلحات جديدة وتتغير ألفاظ عن مواقعها إلى معان مستحدثة... لذا كان دأب العلماء الأوائل: الاستعانة بالأعراب من أهل البادية وسكّان الفيافي الذين يطرأون على مكة والمدينة للسماع منهم واكتساب أسرار اللغة ومعرفة غريبها من خلالهم... ثمّ تطوّر الأمر بعد أن كثر اختلاط القبائل البادية بالبلديين والأعاجم، فلم يركن العلماء إلى القادمين منهم ويسلّموا إليهم، بل أنّهم شدّوا الرحال إلى البادية، وهي مصدر اللغة، يطلبون جفاة الأعراب ويأخذون عن القبائل التي بعدت من أطراف الجزيرة وبقيت في البادية أو حواليها... حيث أن لغة أهل مكة والمدينة قد فسدت بعد عصر رسول الله (ص) بكثرة مَن خالطهم من رقيق العجم وممن تردّد إليهم من تجارهم[2].

ولذا اعتبر ابن جزي الكلبي، المفسّر، أوّل شروط الفصاحة، أن تكون الألفاظ عربية، لا ممّا أحدثه المولّدون ولا ممّا غلطت فيه العامة[3].

سادساً ـ ملاحظة المصطلحات الخاصّة بالقرآن:

مع أنّ القرآن قد جاء بلغة العرب ووفق أساليبهم وقواعد كلامهم، إلّا أنّ القرآن

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣.

٢ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ١، ص ٣٣١.

٣ ـ ابن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، ج ١، المقدّمة، ص ١٢.

أعطى بعض الألفاظ معاني إضافيةً ممّا كانت تعهده العرب، واستعملها في إطار خاص به، حتى عادت مصطلحات وذات معنى خاص، وقد يطلق عليها «الإسلامية» لأنّ الإسلام هو الذي أعطاها مفهوماً جديداً فنسبت إليه.

يقول ابن فارس: «كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم، في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلمّا جاء الله جلّ ثناؤه بالإسلام، حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ عن مواضع إلى مواضع أخر، بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعفى الآخرُ الأوّل... فكان ممّا جاء في الإسلام: ذكر المؤمن والمسلم، والكافر والمنافق، وأنّ العرب إنّما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق، ثمّ زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سُمّي المؤمن بالإطلاق مؤمناً. وكذلك الإسلام والمسلم، إنّما عرفت منه إسلام الشيء، ثمّ جاء في الشرع من أوصافه ما جاء... وممّا جاء من الشرع الصلاة، وأصله في لغتهم الدعاء ... فالوجه في هذا إذا سُئِل الانسان عنه أن يقول: في الصلاة إسمان، لغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه ثمّ ما جاء الإسلام به»[١]. ومنه يتّضح أنّ للألفاظ «الإسلامية» معنيان: الأوّل لغوي، والثاني اصطلاحي أو شرعي، وهو ما يُسمِّيه علماء الأُصول بالحقيقة الشرعية[٢].

فالصلاة في اللغة الدعاء... ثمّ كان لها معنىً آخر جاء به الإسلام عبارة عن أفعال مخصوصة على وجوه مخصوصة، وهذا يدلّ على أنّ الإسم ينقل من اللغة إلى الشرع ... وقيل إنّ هذا ليس بنقل، بل هذا تخصيص لأنّه يطلق على الذكر والدعاء في مواضع مخصوصة[٣].

والأقرب من الصحّة إنّ الصلاة تبقى في اللغة بمعنى الدعاء، وتستعمل في هذا المعنى

---

١ ـ ابن فارس، الصاحبي، ص٧٨ ـ ٨٦، باب الأسباب الاسلامية.

٢ ـ محمد رضا، المظفر، أصول الفقه، ج ١، ط ٢، النجف، دار النعمان، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٧م، ص٣٦.

٣ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٩.



أحياناً، إلّا أنّ الذي غلب على استعمالها في الإسلام بمعنى الصلاة بصورتها المخصوصة فيه. وقس على «الصلاة» مصطلحات أخرى، أعطاها الإسلام معنىً خاصاً، كالصوم والزكاة، والحج والعمرة والطواف... وكذلك الإيمان والفسق والنفاق... إلخ.

من هنا قالوا: «إنّ للقرآن عرفاً خاصاً ومعانيَ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه... فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به»[1].

وقالوا أيضاً، في معرض نقد الذين يفسّرون القرآن بمجرّد العربيّة، دون النظر إلى مختصاته: «قوم فسّروا القرآن بمجرّد ما يسوغ أن يريد بكلامه مَن كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلّم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به...، راعوا مجرّد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلّم»[2].

وقد يستعمل القرآن كلمة في معنى واحد أو معانٍ متعددة، والمرجع في معرفة مصطلحات القرآن أوّلاً، القرآن نفسه، ثمّ ما جاء في السنّة والنقل من بيان لها، يقول السيِّد محمد رشيد رضا: «على المدقِّق أن يفسِّر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يجمع ما تكرّر في مواضع منه وينظر فيه، فربّما استعمل بمعان مختلفة كلفظ (الهداية) وغيره، ويحقِّق كيف يتّفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا: إنّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً...»[3].

سابعاً ـ إلتزام القصد وعدم الزيادة في القرآن:

قال تعالى: ﴿الَر كِتابٌ أُحكِمَتْ آياتُهُ ثُمّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود/ ١).

---

١ ـ ابن قيم الجوزية، التفسير القيم، ص ٢٦٨.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢٠٣.

٣ ـ محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢.



اشترطوا في الكلام الفصيح، أن يكون سالماً من الحشو الذي لا يحتاج إليه، وفي البليغ أن يكون على ما يقتضيه الحال من الإيجاز والأطناب[1]، وقالوا: «كلّ من الحشو والتطويل معيب في البيان، وكلاهما بمعزل عن مراتب البلاغة... بل لا يعد الكلام معهما إلّا ساقطاً عن مراتب البلاغة كلّها»[2].

وقد تواتر أنّ القرآن الكريم نزل في أوفى عصور العرب فصاحة وأفضلها بلاغة، وتحدّاهم أن يأتوا بمثله (البقرة/ ٢٣)، فعجزوا رغم عنادهم، وخرسوا مع شدّة جدالهم... ولو كان في القرآن ضعفٌ في فصاحةٍ، أو خللٌ في بلاغةٍ، لكانوا شهّروا عليه وجاهروا به، وهم المدّعون في هذا الميدان، ولم يدّع أحد أنّ في القرآن: حشواً أو تطويلاً.

نعم قد يقولون: إنّ القرآن نزل بلسان القوم ومتعارفهم... ومن ذلك: الزيادة بإزاء الحذف، هذا للاختصار والتخفيف، وهذا للتوكيد والتوطئة... ولكن إن كان يفهم من الزائد الذي لا معنى له، فكتاب الله منزّه عن ذلك، وإن كانت الألفاظ المحمولة على الزيادة جاءت لفوائد ومعانٍ تخصّها، فلا يقضى عليها بالزيادة، بل عدّ السيوطي أنّ الحاجة إلى الزيادة كالحاجة إلى اللفظ المزيد عليه، بالنظر إلى مقتضى الفصاحة والبلاغة، قال: «وأنّه لو تُرِك كان الكلام دونه ـ مع إفادته أصل المعنى المقصود ـ أبترَ خالياً عن الرونق البليغي، لا شبهة في ذلك. ومثل هذا يستشهد عليه بالإسناد البياني الذي خالط كلام الفصحاء، وعرف مواقع استعمالهم وذاق حلاوة ألفاظهم، وأمّا النحوي الجاف فعن ذلك بمنقطع الثرى»[3].

إذن فالزيادة في بعض الكلمات، أو الحروف هي مقصودة وذات دلالةٍ ومعنىً إذ أنّه

---

١ ـ ابن جزي الكلبي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٣.

٢ ـ أحمد، الهاشمي، جواهر البلاغة، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص ٢٢٧.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٥٨٤.



«غير جائز أن يكون في كتاب الله حرف لا معنى له»[1]، وذلك لأنّ «زيادة ما لا يفيد من الكلام، معنىً في الكلام، غير جائز إضافته إلى الله جلّ ثناؤه»[2].

نعم، قد تخفى الحكمة من ذلك، والقصد من ورائه على عامة الناس، بل على الخاصة منهم، ويشكل أمرها حتى على بعض ذوي الفطنة... فقد نقلوا أنّ المتفلسف الكندي، ركب إلى أبي العباس المبرد، وقال له: إنّي لأجد في كلام العرب حشواً، فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبدالله قائم. ثمّ يقولون: إنّ عبدالله قائم. ثمّ يقولون: إنّ عبدالله لقائم. فالألفاظ متكررة والمعنى واحد.

فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فالأوّل: إخبار عن قيامه، والثاني: جواب عن سؤال سائل، والثالث: جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني، فما أحار المتفلسف جواباً[3].

قال الهاشمي: «ومن هنا نعلم أنّ العرب لاحظت أن يكون الكلام بمقدار الحاجة، لا أزيد وإلّا كان عبثاً، وإلّا أنقص ولا أخلّ بالغرض، وهو الإفصاح والبيان»[4].

من هنا ذهب المفسّرون إلى رفض القول بوجود زيادة في القرآن، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ في الأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة/ ٣٠)، ردّ الطبري على مَن ادّعى زيادة (إذ) على أساس أنّها من الحروف الزوائد، وأنّ معناها الحذف ـ وهو قول أبي عبيدة ـ، فقال: والأمر في ذلك بخلاف ما قال، وذلك أنّ (إذ) حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدلّ على مجهولٍ من الوقت، وغير جائزٍ إبطال حرف كان دليلاً على معنى في الكلام...»[5].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص٥٦٦، (البقرة/ ١٠٠).

٢ ـ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣١.

٣، ٤ ـ أحمد الهاشمي، المصدر السابق، ص٦٣.

٥ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص٢٥٨، (البقرة/ ٣٠). وانظر: المالكي، المصدر السابق، ص ١٣٤.

وإلى نفس المبدأ، ذهب القرطبي موضّحاً ومزيداً ومؤكّداً الرأي، قال: «إذ وإذا حرفا توقيت، فإذ للماضي، وإذا للمستقبل، وقد توضع إحداهما موضع الأخرى. وقال المبرّد: إذا جاء (إذ) مع مستقبل كان معناه ماضياً، نحو قوله: ﴿وإذْ يمكُر بِكَ﴾، ﴿وإذْ تَقُولُ لِلّذِي أَنعَمَ اللهُ عَلَيهِ﴾، معناه: إذ مكروا... وإذا جاء (إذا) مع الماضي كان معناه مستقبلاً، كقوله تعالى: ﴿فإذا جاءَتِ الطّآمَّةُ﴾، ﴿فإذا جاءَتِ الصّآخَةُ﴾ و ﴿إذا جاءَ نَصْرُ اللهِ﴾ أي يجيء.

وقال معمر بن المثنى أبو عبيدة: (إذ) زائدة، والتقدير: وقال ربّك. واستشهد بقول الأسود بن يعفر:

فإذ وذلك لا مهاة لذكره والدَّهر يُعقب صالحاً بِفَسادِ

وأنكر هذا القول: الزَّجّاج والنَّحاس وجميع المفسّرين. قال النحّاس: وهذا خطأ، لأن (إذ) إسم وهي ظرف زمان وليس ممّا تزاد...»[١].

وهو تأكيد للمبدأ الذي قرّره الطبري من أنّه «غير جائز أن يكون في كتاب الله حرف لا معنى له»[٢]، بمعنى أنّ لكل حرف أداءً وقيمةً ومعنىً وتميّزاً.

والحاصل من نفي الزيادة والحشو في القرآن، أنّ القرآن كلّه محكم، في سوره وآياته وكلماته... بل كلّ حرف فيه، وإنّما إذا لم يظهر القصد من آية أو كلمة، وتشابه الأمر، فإنّ ذلك التشابه راجع إلى قارئ النص، لا النص.

وأثر ذلك ـ عدم القول بوجود أيّة زيادةٍ أو عبثٍ ـ في التفسير، أنّ كلّ ما جاء في كلام الله، له معناه، وله تأويله، وهناك قصد من إيراده، ولا يصحّ المرور منه مرّ الكرام، أو الإغماض عنه من غير تأمّل واستقصاءٍ للمراد بذلك. فإذا قال تعالى: ﴿وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (المائدة/ ٦)، فإنّ هذه الباء، ليست زائدة، ولا يتساوى القول بين ﴿وامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ و (وامسحوا رؤوسكم)، فلابدّ من التفريق بينهما في المعنى.

---

١ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٢.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٦٦، (البقرة/ ١٠٠).



ثامناً ـ الحمل على الأصل ما لم يرد على غيره الدليل:

في اللغة العربية مجال واسع لتنوّع المعنى وتغيّر الدلالة، سواءً كان ذلك على مستوى الكلمة أو الجملة. فالكلمات قد تأتي مترادفة بمعنىً متقارب، أو مشتركة في معانٍ عدّة، وقد يكون الكلام على نحو الحقيقة أو المجاز، اضافة إلى أنواع مختلفة من الخطاب، كخطاب العام والمراد به العموم، وخطاب الخاص والمراد به الخصوص، وخطاب الخاص والمراد به العموم وخطاب العام والمراد به الخصوص ... الخ، وقد عدّها الزركشي بنحو أربعين وجهاً[1].

وقد يكون للكلام معنىً ظاهر وآخر باطن ينتزع ويفهم منه، إذ يعبِّر الظاهر عن مفهوم يدلّ عليه بالتمثيل أو الاستعارة أو الكناية أو غير ذلك من الأساليب البلاغية التي تنوّعت في العربيّة، وقد يكون هذا المعنى الباطن هو المراد من الكلام والمقصود منه، فلابدّ من الانتقال من الظاهر إلى الباطن ليتوصّل بذلك إلى المراد منه[2].

وفي كلّ ما سبق فإنّ المبدأ الأساسي هو الحمل على الأصل، وهو المعنى الظاهر المتبادر ـ ما لم يأتِ الدليل بخلاف ذلك، للانتقال إلى المعنى الثانوي من الكلام. ونجد التعبير عن هذه القاعدة بصيغ مختلفة والمراد بها واحد، من ذلك، قول الطبري:

ـ الكلام «على عمومه وظاهره حتى تأتي حجة بخصوصه يجب التسليم لها»[3].

ـ «غير جائز نقل ظاهر التنزيل إلى باطن بغير برهان»[4].

ـ «غير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحّته»[5].

والانتقال إلى المعني الثانوي، أو المجازي، أو الخاص، إنّما يكون لعدم استيفاء المعنى

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٢١٧.

٢ ـ الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٢٤٩.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٤، ص٦٣، (المائدة/ ١).

٤ ـ المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤، (النساء/ ١٦٢).

٥ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص٣٣٩، (البقرة/ ٤٥).

في الظاهر، أو الحمل على الحقيقة، أمّا إذا كان المعنى تاماً ووافياً فالموقف فيه هو:

ـ «كل كلام نطق به، مفهوم به معنى ما أريد به، ففيه الكفاية من غيره»[1].

والمراد بالظاهر، لدى الطبري، هو ما تعرفه العرب من كلامها، أي المتبادر عندها، والباطن هو ما يأتي بالاستنباط من الظاهر على طريق العرب في بيانها[2].

والاستعمال هو المرجّح في المعاني والتفاسير، إذ إنّ لأهل كلّ لغة سنناً وأعرافاً جروا عليها، وإليها يرجع في فهم المتداول من كلماتها وتعابيرها، وكلّما كثر الاستعمال في معنىً ترجّح على غيره، وفي ذلك يقول الطبري: «توجيه معاني كتاب الله إلى الظاهر المستعمل في الناس أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال»[3].

وقد لا يستقيم المعنى الظاهر مع سياق الآية، أو الروايات الواردة فيها، فيلجأ حينئذ إلى طلب المعنى المتجانس، مع السياق والروايات، والذي تسعه اللغة في استعمالاتها الأخرى، الحقيقية، أو المجازية، ولكن يبقى الحمل على الأظهر الأكثر استعمالاً هو الأصل، ما وجد إلى ذلك سبيل، ما لم يضطر إلى صرف ذلك، عن الأظهر، فيلجأ إلى: «طلب المخرج بالخفي من الكلام والمعاني»[4].

تاسعاً ـ للنظم أثر في فهم المعاني:

فلا شكّ أن معاني الكلمات تتحدّد، وربّما تتغيّر، بحسب الاستعمال، فإذا قلنا: عليّ أسد، عرف أنّ المراد الحديث عن شجاعة علي وتشبيهه بالأسد في ذلك. وكذا لو قلنا: تقدم الأسد، في سياق الحديث عن علي، فلا يسبق إلى الذهن أنّه الأسد المسمّى به.

من هنا تبرز أهميّة معرفة السياق وضرورة التعرّف على المعاني اللغوية، وكذا

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٢٣، (البقرة/ ٦٣).

٢ ـ انظر: حاشية المرحوم محمود محمد شاكر على تفسير الطبري، ج ٢، طبعة دار المعارف بمصر، ص ١٥.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٧٧، (آل عمران/ ٢٧).

٤ ـ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٠٧، (آل عمران/ ٣٩).



الإعراب، منه. فللسياق دوره الأوفى في الإدلاء بمداليل الألفاظ والإيفاء بواقع المراد، حتى يعد من خير القرائن الحافة المكتنفة بالكلام، وهو عبارة عن اتجاه الكلام الخاص، الموجب لتواثق الكلام وترابط أجزائه مع البعض، وبذلك يستبين أهداف التعابير الواردة، إفرادياً أو جُمَلياً، ويتبيّن وجه الاستعمال: حقيقة أو مجازاً[1].

قال الزركشي: «ليكن محط نظر المفسِّر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوّز، ولهذا ترى صاحب (الكشّاف) يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً، حتى كأن غيره مطروح»[2].

وقال: «وطريق التوصل إلى فهمه ـ فيما لم يرد في التفسير نقل عن المفسِّرين ـ النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب (المفردات) فيذكر قيداً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنّه اقتنصه من السياق»[3].

هذه هي أهمّ المبادئ العامة للتفسير اللغوي، على أنّ هناك شرائط إضافية وبيانات تفصيلية، تتعلّق بكل باب من أبواب مباحث اللغة، سنأتي عليها كلّ في محلّه، فيما يأتي من أبحاث.

---

١ ـ محمد هادي معرفة، التفسير الأثري الجامع، ج ١، ص١٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣١٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٣.



٣ ـ علوم العربيّة وأثرها في التفسير:

علم اللغة ودوره في التفسير:

ويراد منه معرفة معاني الكلمة: إسماً وفعلاً وحرفاً، أمّا الحروف لقلّتها تكلّم النحاة على معانيها فيؤخذ ذلك من كتبهم، وأمّا معاني الأسماء والأفعال فيؤخذ ذلك من كتب اللغة[١].

فباللغة يعرف شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، فعلى المفسّر معرفة معانيها ومسميات أسمائها، فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين، والمراد الآخر[٢].

وقد يسمّى ذلك في التفسير بمعرفة غريب القرآن، وهو معرفة المدلول[٣]، إلّا أنّ المراد من الغريب أخصّ من معاني الألفاظ، ولا يراد منها أنّها «غريبة» من باب نكارتها ـ كما هو المصطلح ـ، بل هي كما قال الرافعي: «في القرآن ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد بغرابتها أنّها منكرة أو نافرة أو شاذة، فإنّ القرآن منزّه عن هذا جميعه، وإنّما اللفظة الغريبة ههنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل، بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها وسائر الناس»[٤].

وقد صنّف ـ في غريب القرآن ـ: «جماعة، منهم: أبو عبيدة كتاب (المجاز)، وأبو عمرو غلام ثعلب: (ياقوتة الصراط)، ومن أشهرها كتاب ابن عُزَيْز ـ صاحب كتاب غريب القرآن ـ و (الغريبين) للهروي. ومن أحسنها: كتاب (المفردات) للراغب، وهو يتصيّد المعاني من السياق، لأنّ مدلولات الألفاظ خاصة.

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٢٩١.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٠٩ ـ ١٢١٣.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ص٢٩١.

٤ ـ مصطفى صادق، الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط٩، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، ص٧١.



قال الشيخ عمرو بن الصلاح: وحيث رأيت في كتب التفسير: قال أهل المعاني، فالمراد مصنفو الكتب في معاني القرآن، كالزَجّاج ومَن قبله... وفي كلام الواحدي، أكثر أهل المعاني: الفرّاء والزَجّاج وابن الأنباري قالوا: كذا...»[1].

وأضاف الزركشي: «ومعرفة هذا الفن ضروري، وإلّا فلا يحلّ له الإقدام على تفسير كتاب الله. قال يحيى بن نضلة المديني: سمعت مالك بن أنس، يقول: لا أوتيَ برجلٍ يُفسِّر كتاب الله غير عالم بلغة العرب إلّا جعلته نَكالاً. وقال مجاهد: لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلّم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»[2].

وقال السيوطي: «وأولى ما يرجع إليه ـ الغريب ـ في ذلك، ما ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخرين عنه، فإنّه يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة»، وقد وذكر السيوطي ما ورد منها مرتباً على السور من طريق ابن أبي طلحة خاصة، والتي قال عنها: إنّها من أصحّ الطرق عنه وعليها اعتمد البخاري في صحيحه، فراجعها في إتقانه[3].

بقي أمر: وهو أنّ من وجوه الحاجة إلى التفسير، احتمال اللفظ لمعانٍ أخرى، كما في المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام، لذا كانت تحتاج إلى بيان غرض «الواضع» وترجيحه...، فكان لابدّ من بحث بعض الموضوعات المتعلقة باللغة، ومن أهمّها: الإشتراك، لتأثيرها المباشر في تفسير مفردات ألفاظ الآيات وبيان المراد منها.

الإشتراك:

معنى الإشتراك هو «أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر»[4].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩١.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩١.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٩٢.

٤ ـ ابن فارس، الصاحبي، ص ٤٥٦.



ويعرِّفه الأصوليون، تعريفاً هو أدق ما يحدّ به، فهو عندهم: «اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة»[1].

ومثلوا له بعين الماء، وعين المال، وعين السحاب، فهو: «ما اتّحدت صورته واختلف معناه»، ويظهر تنوع المعنى في تنوع الاستعمال، إمّا لتغاير البيئات اللغوية، أو لتفاوت المستعملين في مدى ولوعهم بالمجاز أو إيثارهم الحقيقة، وهو موجود في سائر اللغات، وإن كثر في العربية[2].

واختلف علماء اللغة في المشترك اللفظي، فمنهم مَن أنكره كابن درستويه (ت: ٣٤٧هـ) ومنهم مَن قال بوجوده، كالأصمعي والخليل بن أحمد وسيبويه وابن فارس وابن قتيبة وغيرهم، فالأكثرون على أنّه ممكن الوقوع[3].

ويؤكِّد الراغب الاصفهاني دور المشترك، بل ضرورته اللغوية في استيعاب المعاني المتكاثرة، فيقول: «الأصل في الألفاظ أن تكون مختلفة بحسب اختلاف المعاني، لكن ذلك لم يكن في الإمكان، إذ كانت المعاني بلا نهاية، والألفاظ مع اختلاف تركيبها ذات نهاية، وغير المتناهي لا يحويه المتناهي، فلم يكن بد من وقوع الاشتراك»[4].

وإذ ثبت وقوع المشترك في اللغة، فكذلك يقع المشترك في القرآن الكريم، لأنّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى عاداتهم وطرائقهم في التعبير... بل عدّ السيوطي وجود الألفاظ المشتركة في القرآن من أعظم مظاهر إعجازه: «حيث كانت الكلمة الواحدة تتصرف إلى عشرين وجهاً وأكثر وأقلّ، ولا يوجد ذلك في كلام البشر»[5].

---

١ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٣٦٩.

٢ ـ أُنظر: صبحي الصالح، فقه اللغة، ص ٣٠٢.

٣ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٣٦٩.

٤ ـ الراغب، مقدمة جامع التفاسير، ص ٢٩.

٥ ـ جلال الدين، السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ج ١، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص ٣٨٧.



وكأنّه يشير بذلك إلى قابلية اللفظ القرآني لتحمل المزيد من الدلالة، والامتداد في المعنى، إذ «تتّسع ألفاظه للمعاني المحدثة في حالات كثيرة، ولا سيما الألفاظ المفاتيح التي تتصل بمعاني الصفات الإلهٰية والغيب والعلم الإلهٰي والموجودات الكونية التي أثبت القرآن وجودها، بل وكثير من الألفاظ الأخرى»[1].

التعامل مع المشترك في التفسير:

يقرّ المفسِّرون بوجود اللفظ المشترك في القرآن، كما هو موجود في اللغة، وتعاملهم مع المشترك ينطلق من قاعدة لغوية واحدة، إلّا أنّ الاختلاف يكون في التطبيق وفي التماس الدليل على ترجيح أحد المعاني، قال ابن القشيري في مقدّمة تفسيره:

«ما لا يحتمل إلّا معنىً واحداً حمل عليه.

وما احتمل معنيين فصاعداً بأن وضع لأشياء متماثلة، كالسواد حمل على الجنس عند الإطلاق.

وإن وضع لمعانٍ مختلفة، فإن ظهر أحد المعنيين حمل على الظاهر إلّا أن يقوم الدليل.

وإن استويا سواء كان الإستعمال فيهما حقيقة أم مجازاً، أو في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً كلفظ العين والقُرء واللمس، فإن تنافى الجمع بينهما فهو مجمل، فيطلب البيان من غيره.

وإن لم يتنافَ، فقد مال قوم إلى الحمل على المعنيين، والوجه التوقّف فيه، لأنّه ما وضع للجميع، بل وضع لآحاد مسمّيات على البدل، وادّعاء إشعاره الجميع بعيد. نعم، يجوز أن يريد المتكلِّم به جميع المحامل ولا يستحيل ذلك تمهّلاً، وفي مثل هذا يقال: يحتمل أن يكون المراد كذا، ويحتمل أن يكون كذا»[2].

---

١ ـ د. حامد كاظم، عباس، الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، ط ١، بغداد، دار الشؤون الثقافية، ٢٠٠٤م، ص ١٨٨، عن: نظرة جديدة في دلالة الكلمة القرآنية، د. عبدالصبور شاهين، ص٦٦.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٢٠٨.



إلّا أنّنا نجد في مقابل القول بجواز إرادة تعدّد المعنى، رأياً آخر، وهو أنّ اللفظ المشترك لابدّ أن يكون له في كلّ مقام: معنىً واحد من سائر معانيه، ويختلف هذا المعنى بحسب الاستعمالات المتعددة لذلك اللفظ، ويعرف بطبيعة الحال من القرائن المعتبرة، كالقرينة اللفظية والسياقية، أو العقلية، أو الحالية[1].

وأمّا عمل المفسِّرين مع المشترك: فيتقبّل الطبري وجود معانٍ متعددة للفظ الواحد، وإن لا يطلق عليه مصطلح «المشترك» فيقول: «فإن قال قائل: فكيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملاً الدلالة على معانٍ كثيرةٍ مختلفة؟ قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معانٍ كثيرةٍ مختلفة، كقولهم للجماعة من الناس: أمة، وللحين من الزمان: أمّة، وللرجل المطيع له: أمّة، وللدين والملة: أمّة ...»[2].

ولكن الطبري يرجِّح معنىً معيناً دون غيره، إذا دلّ السياق واستعمال الكلمة ذلك، ففي معنى الدين في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، يقول: «والدين في هذا الموضع بتأويل: الحساب والمجازاة... وللدين معانٍ في كلام العرب، غير معنى الحساب والجزاء، سنذكرها في أماكنها إن شاء الله»[3].

وأمّا الشريف المرتضى فإنّه قد يجيز كلا المعنيين للمشترك ولا يرجِّح أحدهما، إذا كان لكلّ من المعنيين أساس لغوي وليس هناك قرينة حاسمة ترجِّح دلالة أحد المعاني، فيقول: «وليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة وكلام العرب، لأنّ الواجب على مَن يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني»[4].

---

١ ـ د. گاصد ياسر، الزيدي، فقه اللغة العربية، ط ١، الموصل ـ العراق، جامعة الموصل، ١٩٨٧م، ص١٤٣.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢١.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٥.

٤ ـ علي بن الطاهر، الشريف المرتضى، أمالي السيّد المرتضى، ج ١، ط ١، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ، ص١٩.



في تفسيره قوله تعالى: ﴿واتّخَذَ اللهُ إبراهِيمَ خَلِيلاً﴾ (النساء/ ١٢٥)، يقول المرتضى: (الخَلّة: الحاجة، والخَلّة أيضاً: الخصلة، والخُلّة بالضّم: المودّة، والخُلّة أيضاً بالضّم: ما كان خلواً من المرعى، والخِلّة بالكسر: ما يخرج من الإنسان بالخلال.

والخليل: الحبيب، من المودّة والمحبّة، والخليل أيضاً: الفقير، وكلا الوجهين قد ذكر في قوله تعالى: ﴿واتّخَذَ اللهُ إبراهِيمَ خَلِيلاً﴾ (النساء/ ١٢٥)[١].

ويؤكّد الطبرسي المفسّر على عدم ترجيح وجه من وجوه معاني اللفظ المشترك إلّا بدليل قوي، من سنّة أو إجماع ويحتمل إرادة كل معنىً من معاني المشترك لوجه من الوجوه، فيقول: «... وإن كان اللفظ مشتركاً بين معنيين أو أكثر ويمكن أن يكون كل واحد من ذلك مراداً، فلا ينبغي أن يقدم عليه بجسارة فيقال إنّ المراد به كذا قطعاً إلّا بقول نبي أو إمام مقطوع على صدقه، بل يجوز أن يكون كلّ واحد مراداً على التفصيل ولا يقطع عليه، ولا يقلّد أحد من المفسّرين فيه إلّا أن يكون التأويل مجمعاً عليه فيجب اتباعه لانعقاد الإجماع عليه، فهذه الجملة التي لخصتها، أصل يجب أن يرجع إليه ويعوّل عليه ويعتبر به وجوه التفسير، وما اختلف فيه العلماء من نزول القرآن والمعاني والأحكام[٢].

مثال تطبيقي:

ومن الأمثلة التي تبيّن أثر الاشتراك وترجيح أحد احتمالاته في التفسير، اختلاف المفسّرين في تفسير قوله تعالى: ﴿والمُطَلَّقاتَ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللهُ في أَرْحامِهِنَّ...﴾ (البقرة/٢٢٨). والاختلاف إنّما ينشأ من معنى القُرء: هل المراد به هنا الحيض، أو الطُهر منه، إذ: «إنّ القُرء موضوع للحيض والطهر»[٣].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص١٨٥. أُنظر: د. حامد كاظم عباس، المصدر السابق، ص١٩٠.

٢ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج١، ص١٥.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٦٩٣.



ومن هنا اختلف المفسِّرون من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم، اختلافاً كبيراً، فقال بعضهم: هو الحيض، وهو المروي عن جملة من الصحابة والتابعين، منهم ابن عباس وابن مسعود وعمر... ومجاهد وقتادة وغيرهم.

وقال آخرون: المراد بالقُرء في الآية هو الطُهر.

وبه قال آخرون، منهم: عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت[1].

وأثر الرأيين يظهر في وقت انقضاء العدّة التي تَبِيْنُ فيها الزوجة ويحقّ لها الزواج بعدها وينتهي بها حقّ الزوج في الرجوع إليها (الرجعة).

فعلى الرأي الأوّل، فإنّ الزوجة يجب عليها الانتظار حتى ينتهي حيضها الثالث بعد الطلاق، ولا يحقّ لها الزواج قبل ذلك، ويحقّ للزوج الرجوع إليها وإلغاء طلاقه، ما لم تغتسل من الحيضة الثالثة.

وعلى الرأي الثاني، فإنّ الزوجة تنتهي عدّتها بانتهاء الطهر الثالث، ومع أوّل الحيض الثالث ـ لا آخره ـ فيسقط عنده حقّ الزوج في الرجوع إليها، ويحقّ لها عند ذلك الزواج بغيره.

قال الطبري: «والقُرء في كلام العرب: جمعه قروء، وقد تجمعه العرب: أقراء، يقال: في أفعل منه: أقرأت المرأة: إذا صارت ذات حيض وطهر، فهي تقرئ إقراء.

وأصل القُرء في كلام العرب: الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم، ولإدبار الشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم، ولذلك قالت العرب: أقرأت حاجة فلان عندي، بمعنى: دنا قضاؤها وجاء وقت قضائها، وأقرأ النجم: إذا جاء وقت أفوله، وأقرأ: إذا جاء وقت طلوعه...

ولذلك سمّى العرب: وقت مجيء الحيض قُرءاً إذا كان وقتاً يعتاد ظهوره من فرج المرأة في وقت، وكمونه في وقت آخر. فَسُمِّي وقت مجيئه قُرءاً، كما سمّى الذين سمّوا

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٢، ص٥٤٦.



وقت مجيء الريح لوقتها قرءاً، ولذلك قال (ص) لفاطمة بنت أبي حبيش: (دعي الصلاة أيام أقرائكِ) بمعنى: دعي الصلاة أيام حيضكِ.

وسمّى آخرون من العرب وقت مجيء الطهر قُرءاً، إذ كان وقتاً لإدبار الدم، دم الحيض، وإقبال الطهر المعتاد مجيئه لوقت معلوم...».

قال: «ولِما وصفنا من معنى القُرء أشكل تأويل قول الله: ﴿والمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾ على أهل التأويل...».

ثمّ إنّ الطبري لم يحسم الخلاف في معنى القرء، بل تقبّل أنّه يطلق على كليهما، ولكنّه مع ذلك رجّح القول بأنّ انقضاء عدّة الزوجة، انقضاء الطهر الثالث، «وأنّ بانقضائه ومجيء قُرء الحيض الذي يتلوه انقضاء عدّتها»[1].

فلم يحسم الموضوع لغوياً، بل إنّه استند إلى دليل الإجماع، قال: «فالأقراء التي هي أقراء الحيض بين طهري أقراء الطهر، غير محتسبة من أقراء المتربّصة بنفسها بعد الطلاق، لإجماع الجميع من أهل الإسلام أنّ الأقراء التي أوجب عليها تربّصهن ثلاثة قروء، بين كلّ قرء منهنّ أوقات مخالفات المعنى لأقرائها التي تربّصهنّ، وإذ كنّ مستحقّات عندنا إسم أقراء، فإنّ ذلك من إجماع الجمع لم يجز لها التربّص إلّا على ما وصفنا قبلُ»[2].

ومن الواضح أنّه أقرّ اسم القُرء لكلا الوقتين، وقت الحيض ووقت الطهر، ولم يحسم الأمر، ولم يرجِّح بينهما، وجاء بدليل من خارج الآية... وهو رأي مختلف عن غيره، إذ لم يقل أحد ممّن روي عنهم: أن كلّاً منهما قُرء، وأنّ الثلاثة لا يحسب فيها القُرء الآخر... بل ذهب كلّ فريق إلى رأيه، فقال أحدهما: الحيض قُرء، ولا يحتسب الطهر، وقال الآخر: الطهر قُرء ولا يحتسب الحيض.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٥٤٧.

٢ ـ المصدر نفسه.



أمّا الطبرسي المفسّر فإنّه يرجع القُرء إلى أصلين:

الأوّل: بمعنى الاجتماع، ومنه قرأت القرآن، لاجتماع حروفه، وما قرأت الناقة سلّا قطّ، أي لم يجتمع رحمها على ولد قطّ، قال عمرو بن كلثوم:

ذِراعَيْ عَيطلٍ أدماء بِكرٍ هجان اللّون لم تُقرأ جَنينا

فعلى هذا يقال: أقرأت المرأة فهي مقرئ، إذا حاضت، وأنشد:

له قروء كقروء الحائض

وذلك لاجتماع الدم في الرحم، ويجيء على هذا أن يكون القُرء، الطُهر، لاجتماع الدم في جملة البدن.

والوجه الثاني: أنّ أصل القُرء، الوقت الجاري في الفعل على عادة، ويصلح للحيض والطهر، يقال: هذا قارئ الرياح، أي وقت هبوبها...»[1].

ولكنّه لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل رجّح القول الثاني، بأنّ القُرء هو الطُهر، بالدليل اللغوي، لا بدليل من خارج حوزة اللغة، فقال: «والذي يدلّ على أنّ القرء، الطهر، قول الأعشى:

وفي كلّ عام أنتَ جاشمُ غزوةٍ تشدُّ لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالاً وفي الأرض رِفعةً لِما ضاع فيها من قروء نِسائكا

فالذي ضاع هاهنا الأطهار لا الحيض»[2].

إلّا أنّه عاد في باب المعنى، فأكّد رأيه بالأخبار، وبيان حجة كلّ قائل... بما يدلّ على أنّ شبهة الاشتراك في اللفظ لها وجه.

وللراغب الاصفهاني تحليل آخر لوجه التداخل في معنى القُرء، فهو يعتبر القُرء

---

١ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج٢، ص٧٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٧٧.



اسماً جامعاً للأمرين: الطهر والحيض المتعقّب له، إذ القرء في الحقيقة اسم للدخول في الحيض عن طهر، ولذا أطلق على كل واحد منهما، لأن كل اسم موضوع لمعنيين معاً يطلق على كل واحد منهما إذا انفرد، كالمائدة للخوان وللطعام، ثمّ قد يسمّى كلّ واحد منهما بانفراده به.

ثمّ إنّه ينفي أن يكون القُرء اسماً مشتركاً لكلّ منهما منفرداً، فيقول: وليس القرء اسماً للطهر مجرداً، ولا للحيض مجرداً، بدلالة أنّ الطاهر التي لم تر أثر الدم لا يقال لها ذات قُرء، وكذا الحائض التي استمرّ بها الدم، والنفساء لا يقال لها ذلك».

وينتهي إلى تفسير الآية، فيقول: «وقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾ أي ثلاثة دخول من الطهر في الحيض، وقوله (ص): (اُقعدي أيّام أقرائكِ) أي أيام حيضكِ، فإنّما هو كقول القائل: افعل كذا أيام ورود فلان، ووروده إنّما يكون في ساعة وإن كان ينسب إلى الأيام. وقول أهل اللغة: إنّ القُرء من قرأ أي جمع، فإنّهم اعتبروا الجمع بين زمن الطهر وزمن الحيض حسبما ذكرت لاجتماع الدم في الرحم»[1].

والملاحظ ممّا ذكرنا من أقوال المفسِّرين أنّهم لم يستطيعوا حسم الموضوع لغوياً، وبشكل قاطع يمكن الركون إليه، وغالباً ما كان مدّ نظرهم الدليل من خارج اللغة، كالروايات وغيرها، وهم وإن اجتمعوا في آخر الرأي: أن نهاية القروء الثلاثة، هي نهاية الطهر الثالث وبداية الحيض الثالث، إلّا أن توجيه الدليل كان مختلفاً عند بعضهم البعض، فادّعى الطبري الإجماع، ولم يكن إجماع، واستند الطبرسي إلى ترجيح لغوي غير حاسم، ولكنّه عاد فاستند إلى الروايات، وتمسّك الاصفهاني باللغة، إلّا أنّه عاد واختلف عن أهل اللغة في معنى القُرء، والمحصّل الذي تطمئن إليه النفس في موضوع الإشتراك، هو ما قاله الطبرسي في مقدّمة تفسيره من أنّ اللفظ إذا كان مشتركاً بين معنيين أو أكثر ويمكن أن يكون كل واحد من ذلك مراداً: «فلا ينبغي أن يقدم عليه

---

١ ـ أبو القاسم الراغب، الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ص ٤٠٠، مادة قرأ.

بجسارة، فيقال إنّ المراد به كذا قطعاً إلّا بقول نبي أو إمام مقطوع على صدقه، بل يجوز أن يكون كل واحد مراداً على التفصيل، ولا يقطع عليه ولا يقلِّد أحد من المفسِّرين فيه إلّا أن يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتباعه لانعقاد الإجماع عليه»[١].

أهميّة النحو والإعراب في التفسير:

وهما بمعنىً واحد، فالنحو هو «إعراب الكلام العربي» قاله ابن منظور، وقال: «الإعراب: هو الإبانة، يقال: أعرب عنه لسانه وعرّب، أي: أبان وأفصح. ويقال: أعرب عمّا في ضميرك، أي: أبِن. وأعرب الكلام، وأعرب به: بيّنه. وعرّب منطقه، أي: هذّبه من اللحن. والإعراب الذي هو النحو: إنّما هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ»[٢].

وقال الزركشي، في النوع العشرين: معرفة الأحكام من جهة إفرادها وتركيبها: «ويؤخذ ذلك من علم النحو، قالوا: والإعراب يبيِّن المعنى، وهو الذي يميِّز المعاني ويوقف على أغراض المتكلّمين بدليل قولك: ما أحسن زيداً، ولا تأكل السمك وتشرب اللبن، وكذلك فرقوا بالحركات وغيرها بين المعاني ... وعلى الناظر في كتاب الله، الكاشف عن أسراره، النظر في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلّها ككونها مبتدأ أو خبراً، أو فاعلة أو مفعولة، أو في مبادئ الكلام، أو في جواب، إلى غير ذلك من تعريف أو تنكير، أو جمع قلّة أو كثرة إلى غير ذلك»[٣].

وقد عدّ النحو من جملة العلوم التي يحتاج إليها المفسِّر، لأنّ المعنى يتغيّر ويختلف باختلاف الإعراب، فلابدّ من اعتباره.

فقد سئل الحسن عن الرجل يتعلّم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويقيم بها

---

١ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٥.

٢ ـ ابن منظور، لسان العرب، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ج ١، ص ٩٠، مادة عرب.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٠٢.



قراءته، فقال: فتعلّمها، فإنّ الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها، فهلك فيها[1].

ويؤكّد الإمام مكّي بن أبي طالب القيسي، مؤلّف كتاب «مشكل إعراب القرآن» على أهميّة الإعراب، سواءً على مستوى القراءات، أو معرفة المعاني والتفسير، حتى يجعله من أعظم ما يجب تعلّمه، فيقول: «رأيت من أعظم ما يجب على طالب علوم القرآن، الراغب في تجويد ألفاظه وفهم معانيه، ومعرفة قراءاته ولُغاته، وأفضل ما القارئ إليه محتاج: معرفة إعرابه، والوقف على حركاته وسواكنه، ليكون بذلك سالماً من اللحن فيه، مستعيناً على إحكام اللفظ به، مطّلعاً على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات، متفهّماً لما أراد الله تبارك وتعالى به من عباده».

ويضيف موضحاً: «بمعرفة الإعراب تعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال، وتظهر الفوائد، ويفهم الخطاب، وتصحّ معرفة حقيقة المراد»[2].

وقد جاء في الأثر عن الإمام عليّ بن أبي طالب، أنّه قال: «تعلّموا النحو فإنّ بني إسرائيل كفروا بحرف واحد. كان في الإنجيل الكريم مسطوراً وهو: (أنا ولّدت عيسى) ـ بتشديد اللّام ـ فخفّفوه، فكفروا»[3].

ويستفاد من الروايات أنّ النحو أسّس على يد الإمام علي بن أبي طالب كعلم ودوّن، لغرض صيانة القرآن من اللحن، بعد أن اختلط العرب بغيرهم[4].

الضوابط التي يجب مراعاتها في إعراب القرآن:

جاء القرآن في لغته وقواعد إعرابه وأسلوب خطابه، على عادة العرب وقواعد لسانهم وأسلوب كلامهم، وما يجري في اللغة من أصول وضوابط وما يتحكم فيها من

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢١٠.

٢ ـ خالد العك، أصول التفسير وقواعده، ص١٥٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٥٨.

٤ ـ معجم الأدباء، ج١٤، ص٤٩. وتاريخ ابن عساكر، ترجمة أبي الأسود الدؤلي.

قواعد، تنطبق على جمل القرآن وإعرابه، مع إضافة ميزات يمتاز بها كلام الله، من حيث المستوى والأداء واللغة والأدوات، إذ إنّه جاء والعرب في أرقى مراحل بلاغتهم وفصاحتهم، ففاق عليهم دون أن يستطيعوا مجاراته ومباراته رغم التحدِّي المستمر لهم.

وقد ذكروا أُموراً لابدّ من مراعاتها، لمن أراد النظر في إعراب القرآن[1]، وهي:

أوّلاً: أن يفهم معنى ما يريد أن يعربه مفرداً كان أو مركباً قبل الإعراب، فإنّه فرع المعنى، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور إذا قلنا بأنّها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه.

ولهذا قالوا في توجيه النصب في (كلالة) في قوله تعالى: ﴿وإنْ كانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً﴾ (النساء/ ١٢)، أنّه يتوقف على المراد بالكلالة، هل هو اسم للميت أو للثروة، أو للمال؟ ...

فإن كان إسماً للميت فهي منصوبة على كال،

وإن: كان، تامة لا خبر لها بمعنى وجد.

ويجوز أن تكون ناقصة والكلالة خبرها.

وجاز أن يخبر عن النكرة لأنّها قد وُصِفَت بقوله: (يُورث). والأوّل أوجه.

ومن ذلك (تقاة) في قوله تعالى: ﴿إلّا أنْ تَتَّقُوا مِنهُم تُقَاة﴾ (آل عمران/ ٢٧)، في نصبها ثلاثة أوجه مبنية على تفسيرها.

فإن كانت بمعنى الإتقاء، فهي مصدر كقوله تعالى: ﴿أَنْبَتَكُمْ مِنَ الأرْضِ نَباتاً﴾ (نوح/ ١٧).

وإن كانت بمعنى المفعول، أي أمراً يجب اتقاؤه، فهي نصب على المفعول به.

وإن كانت جمعاً كرامٍ ورماة، فهي نصب على الحال.

---

١ ـ أُنظر: الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٠٢. والسيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٥٧٦.



ثانياً: مراعاة ما تقتضيه الصناعة.

فربّما راعى المعرب وجهاً صحيحاً ولا ينظر في صحته في الصناعة، فيخطئ.

من ذلك قول بعضهم: ﴿وثَمُوداً فَما أبقى﴾ (النجم/ ٥١): إنّ ثموداً مفعول مقدم، وهذا ممتنع لأن لـ(ما) النافية الصدر، فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، بل هو معطوف على ﴿عاداً﴾ (الآية/ ٥٠)، أو على تقدير: ﴿وأهلَكَ ثَمُوداً﴾.

ثالثاً: أن يكون مُلِمّاً بالعربيّة، لئلّا يخرج على ما لم يثبت.

كقول أبي عبيدة في ﴿كَما أخْرَجَكَ رَبُّكَ﴾ (الأنفال/ ٥) إنّ الكاف قسم ـ بمعنى (واو) القسم ـ، حكاه مكّي وسكت عليه، فشنّع ابن الشجري عليه في سكوته، ويبطله: إنّ الكاف لم تجيء بمعنى واو القسم...

رابعاً: تجنّب الأُمور البعيدة والأوجه الضعيفة واللغات الشاذّة، فإنّ القرآن نزل بالأفصح من لغة قريش، قال الزمخشري في كشافه القديم: القرآن لا يعمل فيه إلّا على ما هو فاشٍ دائرٍ على ألسنة فصحاء العرب، دون الشاذ النادر الذي لا يعثر عليه إلّا في موضع أو موضعين.

وبهذا يتبيّن غلط جماعة من الفقهاء والمعربين حين جعلوا من العطف على الجوار قوله تعالى: ﴿وأرجلكم﴾ في قراءة الجر، وإنّما ذلك ضرورة فلا يحمل عليه الفصيح، ولأنّه إنّما يصار إلى ذلك إذا أمن اللبس، والآية محتملة، ولأنّه إنّما يجيء مع عدم حرف العطف وهو هاهنا موجود...[1].

وإذا لم يظهر فيه ـ إعراب القرآن ـ إلّا الوجه البعيد فله عذر، وإن ذكر الجميع لقصد الإعراب والتكثير فصعب شديد، أو لبيان المحتمل وتدريب الطالب فحسن في غير ألفاظ القرآن، أمّا التنزيل: فلا يجوز أن يخرج إلّا على ما يغلب الظنّ إرادته، فإن لم يغلب شيء فليذكر الأوجه المحتملة من غير تعسّف[2].

---

١ ـ الزركشي، المصدر السابق، ج١، ص٣٠٤.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٥٧٨.



خامساً: استيفاء جميع ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظاهرة. فتقول في نحو ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعلى﴾ (الأعلى/ ١) يجوز كون ﴿الأعلى﴾ صفة للرّبّ، أو صفة للإسم...

سادساً: مراعاة الشروط المحتملة بحسب الأبواب، ومتى لم يتأملها اختلطت عليه الأبواب والشرائط.

ومن ثمّ خُطئ الزمخشري في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ النّاسِ * إلٰهِ النّاسِ﴾ (الناس/ ٢-٣) إنّهما عطف بيان، والصّواب: أنّهما نعتان، لاشتراط الاشتقاق في النعت، والجمود في عطف البيان.

سابعاً: أن يراعي في كل تركيب ما يشاكله، فربّما خرج كلاماً على شيء، ويشهد استعمال آخر في نظير ذلك الموضع بخلافه.

ومن ثمّ خطئ مَن قال في: ﴿ذلِكَ الكِتابُ لا رَيبَ فِيهِ﴾ (البقرة/ ٢): إنّ الوقف على ﴿ريب﴾ و﴿فيه﴾ خبر ﴿هدى﴾، ويدلّ على خلاف ذلك قوله في سورة السجدة: ﴿تَنزِيل الكِتاب لا ريبَ فِيه مِن ربّ العالمين﴾ (الآية/ ٢).

ثامناً: مراعاة الرّسم.

ومن ثمّ خُطئ مَن قال في: ﴿سَلسَبِيلاً﴾ (الإنسان/ ١٨) إنّها جملة أمرية، أي سل طريقاً موصلة إليها، لأنّها لو كانت كذلك لكتبت مفصولة.

تاسعاً: أن يتأمل عند ورود المشتبهات.

ومن ثمّ خطئ مَن قال في: ﴿أحْصَى لِما لَبِثُوا أَمَداً﴾ (الكهف/ ١٢):

إنّه أفعل تفضيل، والمنصوب تميز، وهو باطل، فإنّ الأمد ليس مُحصياً، بل مُحصىً، وشرط التمييز المنصوب بعد (أفعل) كونه فاعلاً في المعنى، فالصواب أنّه فعل، وأمداً مفعول مثل: ﴿وأحْصَى كُلَّ شَيءٍ عَدَداً﴾ (الجن/ ٢٨).

عاشراً: ألّا يخرّج على خلاف الأصل، أو خلاف الظاهر لغير مقتضٍ، ومن ثمّ خطئ مكّي في قوله في: ﴿وَلا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالمَنِّ وَالأَذَى كَالّذي ...﴾ (البقرة/ ٢٦٤):



إنّ الكاف نعت لمصدر، أي إبطالاً كإبطال الذي، والوجه كونه حالاً من الواو، أي لا تبطلوا صدقاتكم مشبهين الذي، فهذا لا خلاف فيه.

الحادي عشر: أن يبحث عن الأصلي والزائد، نحو: ﴿إلّا أنْ يَعْفُونَ أو يَعْفُوَ الّذي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ﴾ (البقرة/ ٢٣٧)، فإنّه قد يتوهّم أن الواو في ﴿يعفون﴾ ضمير لجمع، فيشكل إثبات النون ـ مع عامل النصب ـ، وليس كذلك، بل هي فيه لام الكلمة، فهي أصلية والنون ضمير النسوة، والفعل معها مبني ووزنه ﴿يفعلن﴾ بخلاف: ﴿وأنْ تَعْفُوا أقْرَبُ﴾ (البقرة/ ٢٣٧)، فالواو فيه ضمير الجمع، وليست من أصل الكلمة.

الثاني عشر: أن يجتنب إطلاق لفظ الزائد في كتاب الله تعالى، فإنّ الزائد قد يفهم منه أنّه لا معنى له، وكتاب الله منزّه عن ذلك. ولذا فرّ بعضهم إلى التعبير بدله بالتأكيد والصلة والمقحم.

قال السيوطي: «وقال ابن الخشاب: اختلف في جواز إطلاق الزائد في القرآن: فالأكثرون على جوازه، نظراً إلى أنّه نزل بلسان القوم ومتعارفهم، ولأنّ الزيادة بإزاء الحذف، هذا للاختصار والتخفيف، وهذا للتوكيد والتوطئة، ومنهم مَن أبىٰ ذلك، وقال: هذه الألفاظ المحمولة على الزيادة جاءت لفوائد ومعانٍ تخصّها، فلا أقضي عليها بالزيادة.

قال: والتحقيق أنّه إن أريد بالزيادة إثبات معنىً لا حاجة إليه فباطل، لأنّه عبث، فتعيّن أنّ إلينا به حاجة، لكن الحاجة إلى الأشياء قد تختلف بحسب المقاصد، فليست الحاجة إلى اللفظ الذي عدّه هؤلاء زيادة كالحاجة إلى اللفظ المزيد عليه. انتهى.

وأقول: بل الحاجة إليه كالحاجة إليه سواء، بالنظر إلى مقتضى الفصاحة والبلاغة، وأنّه لو ترك كان الكلام دونه ـ مع إفادته أصل المعنى المقصود ـ أبتر خالياً عن الرّونق البليغي، لا شبهة في ذلك. ومثل هذا يستشهد عليه بالإسناد البياني الذي خالط كلام الفصحاء، وعرف مواقع استعمالهم، وذاق حلاوة ألفاظهم، وأمّا النحوي الجافي فعن

ذلك بمنقطع الثرى»[1].

الثالث عشر: تأويل الإعراب لصحة المعنى.

قد يختلف الإعراب عن التفسير، فيكون هناك نوع من التعارض، فقد يقع في كلامهم: هذا تفسير معنى، وهذا تفسير إعراب، والفرق بينهما أن تفسير الإعراب لابدّ فيه من ملاحظة الصناعة النحوية وتفسير المعنى لا يضرّ مخالفة ذلك، وقد قال سيبويه في قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الذِينَ كَفَروا كَمَثَلِ الذي يَنْعِقُ..﴾ (البقرة/ ١٧١)، تقديره: مثلك يا محمّد، ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به.

واختلف الشارحون في فهم كلام سيبويه، فقيل: هو تفسير معنى، وقيل: هو تفسير إعراب، فيكون في الكلام حذفان: حذف من الأوّل وهو حذف داعيهم، وقد أثبت نظيره في الثاني، وحذف من الثاني وهو حذف المنعوق، وقد أثبت نظيره في الأوّل، فعلى هذا يجوز مثل ذلك في الكلام[2].

وقد يتجاذب المعنى والإعراب الشيء الواحد، بأن يوجد في الكلام: أنّ المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع منه، والمتمسك به صحّة المعنى، ويؤول لصحّة المعنى الإعراب، وذلك كقوله تعالى: ﴿إنّهُ عَلى رَجْعِهِ لَقادِرٌ * يَوْمَ تُبْلى السَّرائِرُ﴾ (الطارق/٩،٨) فالظرف الذي هو ﴿يوم﴾ يقتضي المعنى أنّه يتعلّق بالمصدر، وهو ﴿رجْع﴾: أي إنّه على رجعه في ذلك اليوم لقادر، ولكن الإعراب يمنع منه، لعدم جواز الفصل بين المصدر ومعموله، فيجعل العامل فيه فعلاً مقدّراً دلّ عليه المصدر[3].

علم المعاني والبيان والبديع في التفسير:

علوم المعاني والبيان والبديع، من جملة العلوم التي يحتاجها المفسّر، «لأنّه يعرف

---

١ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٥٨٤.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٣٠٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٣٠٩.



بالأوّل: خواص تركيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وبالثاني خواصها من جـهة اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام، هذه العلوم الثلاثة هي علوم البلاغة، وهي من أعظم أركان المفسِّر، لأنّه لابدّ له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، وإنّما يدرك بهذه العلوم»[1].

فعلاقة هذه العلوم إذن في التعرف على خصائص بلاغة النص القرآني من حيث معانيه وخصائصه وإفاداته، وهذا بدوره يبيِّن لمحات الإعـجاز البـياني وعـجائبه في القرآن، ولذا كان علما المعاني والبيان يُسمِّيان في القدم «علم دلائل الإعجاز»[2].

ويعطي الزمخشري علمي المعاني والبيان أهميّة قصوى في علم التفسير، إذ يرى أنّ الفقيه، وإن برز في حقول كثيرة كعلم الكلام ومعرفة الأخبار والوعـظ والاعـتبار، والنحوي مهما أوتي من قوة، واللغوي وما بلغ متى تمكن من علمه... فإن هؤلاء جميعاً: «لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلّا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهّل في ارتيادهما آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنة...»[3].

ولهذا المعنى أيضاً يذهب السكّاكي فيقول: «إنّ الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى وتقدّس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين ـ المعاني والبيان ـ كلّ الافتقار، فالويل كلّ الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل»[4].

والزركشي أيضاً يعطى تلك العلوم البلاغية، الأهميّة الكبرى في التفسير، فيقول: «واَعلم أنّ معرفة هذه الصناعة بأوضاعها هي عمدة التفسير، المُطلع على عجائب

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢١٠.

٢ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص١٧.

٣ ـ جار الله محمود، الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج١، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤هـ، المقدمة.

٤ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص١٩.



كلام الله، وهي قاعدة الفصاحة وواسطة عقد البلاغة...»[1].

أمّا علم المعاني: فهو أصول وقواعد يعرف بها أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال. بحيث يكون وفق الغرض الذي سيق له[2].

والمراد بأصول اللفظ ما يشمل أحوال الجمل وأجزاءها، فأحوال الجمل: كالفصل والوصل، والإيجاز والإطناب والمساواة، وأحوال أجزائها: أحوال المسند إليه، والمسند، ومتعلقات الفعل.

وهو ما يحترز به عن الخطأ في تأدية المعنى الذي يريده المتكلّم لإيصاله إلى ذهن السامع.

وأمّا علم البيان: فهو أصول وقواعد يعرف بها إيراد المعنى الواحد، بطرق يختلف بعضها عن بعض، في وضوح الدلالة العقلية على نفس ذلك المعنى.

فالمعنى الواحد يستطاع أداؤه بأساليب مختلفة في وضوح الدلالة عليه، من حيث: التشبيه، والمجاز، والكناية... وهو ما يحترز به عن التعقيد المعنوي، أي عن أن يكون الكلام غير واضح الدلالة على المعنى المراد[3].

وعلم البديع: هو علم يعرف به الوجوه والمزايا التي تزيد الكلام حسناً وطلاوة وتكسوه بهاءً ورونقاً، بعد مطابقته لمقتضى الحال.

وعلم البديع تابع لعلمي (المعاني والبيان) إذ بهما يعرف التحسين الذاتي، وبه يعرف التحسين العرضي.

وتشكل هذه العلوم الثلاثة: علوم البلاغة، وكان يطلق عليها في اصطلاح المتقدمين علم البيان، من باب تسمية الكل باسم البعض.

---

١ ـ السيوطي، البرهان، ج١، ص٣١٢.

٢ ـ أحمد الهاشمي، المصدر السابق، ص٤٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٢٤٤، وص٥.



والكلام باعتبار (المعاني والبيان) يقال إنّه:

(فصيح) من حيث اللفظ، لأنّ النظر في الفصاحة إلى مجـرد اللـفظ دون المـعنى، و(بليغ) من حيث اللفظ والمعنى جميعاً، لأنّ البلاغة ينظر فيها إلى الجانبين.

والفصاحة في اصطلاح أهل المعاني، عبارة عن الألفاظ البيّنة الظاهرة، وهي تقع وضعاً للكلمة، والكلام، والمتكلّم، حسبما يعتبر الكاتب اللفظة وحدها أو مسبوكة مع أخواتها[١].

أمّا البلاغة في الكلام فهو: مطابقته لما يقتضيه حال الخطاب، مع فصاحة ألفاظه: مفردها ومركبها. والكلام البليغ: هو الذي يصوِّره المـتكلِّم بصورة تـناسب أحـوال المخاطبين[٢].

وموضع الشاهد والمستفاد ممّا سبق كلّه: أنّ القرآن الكريم هو معجزة اللغة العربية الخالدة، وقد جاء بأفصح الكلم وأبلغ النظم، فكان لابدّ للمفسِّر من «مـراعـاة مـا يقتضيه الإعجاز، من الحقيقة والمجاز، وتأليف النظم، وأن يواخى بين الموارد، ويعتمد ما سيق له الكلام حتى لا يتنافر وغير ذلك»[٣].

ومراعاة الإعجاز، ليس معنىً كمالياً، وإنّما يتوقّف عليه فهم المراد، فإنّ البليغ المعجز «كما إن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلّها وأوضحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجلّ المعاني وأعظمها وأفخمها، فـلا يجـوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق»[٤].

فعلم البلاغة به يحصل انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها، وبه يترجّـح

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٣.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٣١١.

٤ ـ ابن قيم الجوزية، التفسير القيم، ص٢٦٩.



أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن[1]. فليست أهميّته تنحصر في بيان إعجاز القرآن، رغم أنّ هذا الأمر أساسي وخطير، ولكنّه مهم في تمييز المعاني، بل تحديد المراد على وجه الدقة، ونقد ورد وجوه أخرى لا يحتملها الكلام البليغ، فضلاً عن الخطاب الصادر عن ذي الجلال والإكرام...

من هنا قال السكّاكي: «لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول، أَقرأَ على المرء لمراد الله من كلامه من علمي المعاني والبيان، ولا أعون على تعاطي تأويل متشابهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه. ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضِيَمتْ حقّها وإستُلِبَتْ ماءها ورَونقها، أن وقعت إلى مَن ليسوا من أهل هذا العلم، فأخذوا بها في مآخذ مردودة وحملوها على محامل غير مقصودة...»[2].

فلا تكفي لمعرفة معاني القرآن وإدراك مقاصدها وتبصّر آفاقها، أن تعرف معاني الألفاظ والكلمات، أو أن يعلم مواقعها من الأعراب، فإنّ مجرّد فهم العربية قد يوفّر الفهم الإجمالي من الآية، وما يراد منها من الاعتبار بصورة عامة، أمّا تحسّس الجمال في الآية وتلمّس الكمال في معانيها والوقوف على المعجِز فيها، والدقة في مراميها، فلا يكون ذلك إلّا بالخبرة والتجربة والتفكّر والتدبّر، لأنّ للكتابة القرآنية ـ كما يرى الجرجاني ـ خصائص لم تعرف قبل نزول القرآن، ويرى أنّها لا تكمن في الكلمات المفردة، في جمال حروفها وأصواتها وأصدائها، ولا في معاني الكلمات المفردة، التي هي لها بوضع اللغة، ولا في تركيب الحركات والسكنات، ولا في المقاطع والفواصل، وإنّما تكمن هذه الخصائص في النظم والتأليف اللذين يقتضيان الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز، فمن هذه يحدث النظم والتأليف وبهما يكونان»[3].

---

١ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص١٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٨.

٣ ـ أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، ط ١، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣م، ص ٤٠.



ذلك: «إنّ مثل واضع الكلام مثل مَن يأخذ قطعاً من الذهب أو الفضة فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة... كالحلقة المفرغة: لا تقبل التقسيم... يصنع في الكلم ما يصنعه الصانع حين يأخذ كسراً من الذهب، فيذيبها ثمّ يصبّها في قالب، ويخرجها لك سواراً أو خلخالاً. وإن أنت حاولت قطع بعض ألفاظ البيت (يشير الجرجاني إلى بيت بشار بن بُرد: كأنَّ مَثارَ النقعِ فوقَ رؤوسِنا، وأسيافنا ليلٌ تهاوىٰ كواكِبُه) عن بعض، كنت كمن يكسر الحلقة ويفصم السوار. فالبيت من أوّله إلى آخره كلام واحد.. اتحدت معانيه، فصارت الألفاظ من أجل ذلك كأنّها لفظ واحد»[1].

ومن هنا أخذت علوم البلاغة موقعها في بيان القرآن وتبيينه، فكانت عمدة التفسير، وأعظم أركان المفسّر[2]، كما كانت إحدى معايير الترجيح أو التصحيح[3]، إذ إنّ «الذي أولى بكتاب الله عزّوجلّ أن يوجه إليه من اللغات: الأفصح الأعرف من كلام العرب، دون الأنكر الأجهل من منطقها...»[4].

الحقيقة والمجاز:

الحقيقة في اصطلاح أهل اللغة هي: الكلمة المستعملة في ما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع.

والمجاز: استعمال اللفظ في غير ما وضع له أوّلاً، كاستعمال أسد للرجل الشجاع.

وقد يكون الوضع لغوياً، أو شرعياً، أو عرفياً، فتكون الحقيقة عندئذ «لغوية إن كان صاحب وضعها واضع اللغة، ومثله شرعية: إن كان صاحب وضعها الشارع،

---

١ ـ المصدر نفسه، نقلاً عن: عبدالقاهر، الجرجاني، دلائل الإعجاز، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٣١٦ ـ ٣١٧.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

٣ ـ ابن جزي الكلبي، المصدر السابق، ج ١، ص٣.

٤ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٣، ص ٢١٠.



ومن لم يتعيّن قلت: عرفية»[1].

أمّا القرآن الكريم: «فلا خلاف أن كتاب الله يشتمل على الحقائق، وهي كلّ كلام بقي على موضوعه كالآيات التي لم يتجوّز فيها، والآيات الناطقة ظواهرها بوجود الله تعالى وتوحيده وتنزيهه، والداعية إلى أسمائه وصفاته، كقوله تعالى: ﴿هو الله الذي لا إله إلّا هو عالم الغيب والشّهادة...﴾ (الحشر/ ٢٢)، وقوله: ﴿أمن خلق السّموات والأرض...﴾ (النمل/ ٦٠)، وقوله: ﴿أمن يجعل الأرض قراراً...﴾ (النمل/ ٦١)[2].

وأضاف الزركشي: ومنه الآيات التي لم تنسخ، وهي كالآيات المحكمات...»، وقال: «وأمّا المجاز فاختلف في وقوعه في القرآن، والجمهور على الوقوع، وأنكره جماعة، منهم ابن القاص من الشافعية، وابن خويز منداذ من المالكية، وحكى عن داود الظاهري وابنه وأبي مسلم الأصبهاني. وشبهتهم: أنّ المتكلّم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلّا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وهو مستحيل على الله سبحانه».

وردّ الزركشي هذه الشبهة قائلاً: «وهذا باطل، ولو وجب خلوّ القرآن من المجاز لوجب خلوّه من التوكيد والحذف، وتثنية القصص وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن»[3].

وأكّد السيوطي رأي الزركشي مستدلاً بأنّ البلغاء اتفقوا على أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة[4].

والمجاز قسمان:

الأوّل: المجاز في التركيب، ويسمّى مجاز الإسناد، والمجاز العقلي: وعلاقته الملابسة،

---

١ ـ يوسف بن أبي بكر، السكاكي، مفتاح العلوم، ص٥٨٨.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٢٥٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٢٥٥.

٤ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٧٥٣.



وذلك أن يسند الفعل أو شبهه إلى غير ما هو له أصالة لملابسته له، كقوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾ (الأنفال/ ٢): نسبت الزيادة ـ وهي فعل الله ـ إلى الآيات لكونها سبباً لها.

والثاني: المجاز في المفرد، ويسمّى المجاز اللغوي، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له أوّلاً، وأنواعه كثيرة... كقوله تعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ (البقرة/ ١٨٥)، أطلق الشهر وهو اسم ثلاثين ليلة، وأراد جزءاً منه (وهو أوّله)...[1]

وقد ذهب المفسِّرون، مع قبولهم لوقوع المجاز في القرآن، إلى تقديم الحقيقة على المجاز، فإنّ الحقيقة أولى أن يحمل عليها اللفظ عند الأصوليين، إذ «إنّ الأصل في الاستعمال التعرّي من القرائن والدلائل، لأنّ الأصل هو الحقيقة التي لا تحتاج إلى قرينة، وإنّما يحتاج المجاز للعدول به عن الأصل إلى مصاحبة القرينة...»[2].

إلّا أنّ المجاز «قد يترجّح إذا كثر استعماله حتى يكون أغلب استعمالاً من الحقيقة، ويسمّى مجازاً راجحاً والحقيقة مرجوحة. وقد اختلف العلماء أيّهما يقدّم، فمذهب أبي حنيفة تقديم الحقيقة، لأنّها الأصل، ومذهب أبي يوسف: تقديم المجاز الراجح لرجحانه، وقد يكون المجاز أفصح وأبرع فيكون أرجح»[3].

والعمدة في كلّ ذلك الاستعمال، وقد يكثر استعمال المجاز، فيلحق بالحقيقة، يقول المرتضى: «الحقيقة يجوز أن يَقِلَّ استعمالها ويتغيّر حالها فتصير كالمجاز، وكذلك المجاز غير ممتنع أن يكثر استعماله في العرف فيلحق بحكم الحقائق»[4].

والطريق إلى معرفة الحقيقة والمجاز هو: نص أهل اللغة، وتوقيفهم على ذلك، أو

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٥٥.

٢ ـ علي بن الحسين، الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: د. أبو القاسم گرجي، ج ٢، ط ١، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٨هـ. ش، ص ١٣.

٣ ـ ابن جزي الكلبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٩.

٤ ـ الشريف المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ١٢.



يكون معلوماً من حالهم ضرورة، ويتلوه في القوة: استعمال أهل اللغة[1].

ولا يتنافى ورود المجاز والأخذ به مع العمل بظواهر القرآن، «لأنّ المعنى المجازي بحسب استعمالاته في العربية هو ظاهر اللفظ، فلا تنافي إذن بين استعمال المجاز وإرادة الظاهر، ما دام هذا الاستعمال جارياً على الأساليب العربية وليس بخارج عنها»[2].

وعلى الرغم ممّا تقدّم من أنّ المجاز قد يكون راجحاً، وأحياناً أغلب استعمالاً من الحقيقة، بل يكون بحكم الحقائق... على الرغم من كلّ ذلك فإن اتجاه المفسّرين هو أنّه «إذا تردد بين الحقيقة والمجاز، فالأصل الحقيقة حتى يرد دليل يزيلها»[3].

وهذا ما يجعل المفسّر يرجّح أحياناً من تفسيره معنىً حقيقياً ولكنّه قد يكون غير مألوف، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿والوزن يومئذ الحق، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون﴾ (الأعراف/ ٨) يرفض الطبري حمل (الميزان) على المجاز، إذ وردت روايات بأنّ الوزن الحق: وزن الأعمال والعدل فيها... ليذهب إلى الأخذ بالمعنى الحقيقي، فيقول: «والصواب من القول في ذلك عندي، القول الذي ذكرناه عن عمرو بن دينار من أنّ ذلك: هو الميزان المعروف الذي يوزن به، وأنّ الله جلّ ثناؤه يزن أعمال خلقه الحسنات منها والسيّئات... وقال قبل ذلك: وذلك هو الميزان الذي يعرفه الناس، له لسان وكفتان[4].

وكذلك يفعل القرطبي، في تفسيره للآية الكريمة: ﴿وإن منها لما يهبط من خشية الله﴾ (البقرة/ ٧٤) فبعد أن ينقل عن مجاهد قوله: ما تردّى من حجر من رأس جبل، ولا تفجّر نهر من حجر، ولا خرج منه ماء إلّا من خشية الله، نزل بذلك القرآن

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٣.

٢ ـ الاتجاهات السنية والمعتزلية في تأويل القرآن، ص ٢١٥، نقلناه عن: د. حامد كاظم عباس، المصدر السابق، ص ٩٨.

٣ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٢٩.

٤ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٥، ص ١٤٣، (الأعراف/ ٨).



الكريم... ثمّ نقل عن الطبري، حكايته عن فرقة: أنّ الخشية للحجارة مستعارة كما استعيرت الإرادة للجدار في قوله ﴿يريد أن ينقض﴾ (الكهف/ ٧٧)... ونقل قول بعضهم: (إن منها) راجع إلى القلوب، لا إلى الحجارة، قال: «قلت كلّ ما قيل يحتمله اللفظ، والأوّل صحيح، فإنّه لا يمتنع أن يعطى بعض الجمادات المعرفة فيعقل، كالذي رُوي عن الجذع الذي كان يستند إليه رسول الله (ص) إذا خطب، فلمّا تحوّل عنه حنّ، وثبت عنه (ص) أنّه قال: إنّ حجراً كان يسلّم عليَّ في الجاهليّة إنّي لأعرفه الآن[1]... وفي التنزيل: ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السّموات والأرض والجبال﴾ (الأحزاب/ ٧٥)، وقال: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدّعاً من خشية الله﴾ (الحشر/ ٢١) يعني تذلّلاً وخضوعاً[2].

وما ذكرناه فهو من باب المثال للّبس الحاصل بين الحقيقة والمجاز، ولا يغضّ ذلك من عمل المفسّرين المذكورين بحال، في الموارد الأخرى من تفسيريهما.

---

١ ـ أخرجه مسلم في كتاب الفضائل عن جابر بن سمرة.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦٥. وانظر: د. محمود زلط، القرطبي ومنهجه، ص ٢٩٤.

٤ـ مراجع التفسير اللغوي:

تبرز أهميّة مراجع اللغة ومصادرها من حيث أنّها هي التي تكسب الدليل شرعيته وتعطيه صفة المرجعية في التفسير، فتارة يكون البحث والمناقشة في الدليل من حيث انطباقه أو عدم تعلّقه بالآية، وأخرى يكون الجدل في نفس صحّة الدليل من حيث ثبوته وجريانه في اللغة وقبول أربابها بذلك، ويتضمّن هذا بطبيعة الحال مرجعية الدليل وقوة تلك المرجعية وتوافق المفسِّرين أو اختلافهم عليها.

وتوحيد المصادر في اللغة والاتفاق عليها يؤسِّس للوصول إلى معايير مشتركة للتفسير اللغوي ومباني النقد والترجيح فيه، فدليل اللغة لابدّ من بيان مصدره وإثبات دليليته والاطمئنان من نسبة الدليل إلى قائله، خصوصاً أنّ اللغة وعلومها وآدابها على ارتباط وثيق بالقرآن والحديث اللذين جاءا بالعربية، وبتفسيرهما ومعرفة ما يترتّب عليهما من تكاليف وأحكام، ومن ثمّ ارتبطت علوم العربية بالعلوم الشرعية، فالوجه الأوّل من تفسير القرآن: ما تعرفه العرب... كما هو المروي عن ابن عباس، والمحدثون يرون أنّه ليس براوٍ عندهم من لم يَرْوِ في اللغة، لأنّ موضوع الحديث أقوال النبيّ (ص) وهو أفصح العرب، ولذا لا يمكن أن يقيموا آراءهم في غريب الأثر ومشتبه الحديث إلّا بما يحتجّون به من الشعر وكلام العرب... وتابعهم الفقهاء بعد ذلك فجعلوا المهارة في الشريعة والحذق بالفقه، والبراعة في الفتيا، مفتقرة إلى الأصلين: الكتاب والسنّة، وأقسام العربية، حتى أنّ الشافعي قال: إنّه طلب اللغة والأدب عشرين سنة لا يريد بذلك إلّا الاستعانة على الفقه[1].

والبحث في مراجع اللغة ومصادرها يكون من وجوه: الأوّل من الجهات التي تؤخذ منها الأسماء واللغات، وقد بحث ذلك علماء الأصول، قالوا: إنّ الأسماء واللغات تؤخذ من أربع جهات: من اللغة، والعرف، والشرع، والقياس:



فاللغة: ما تخاطب به العرب من اللغات.

والعرف: هو ما غلب الاستعمال فيه على ما وضع له في اللغة، بحيث إذا أطلق سبق الفهم إلى ما غلب عليه دون ما وضع له. كالدابة وضع في الأصل لكلّ ما دبّ، ثمّ غلب عليه الاستعمال في الفرس.

وأمّا الشرع: فهو ما غلب الشرع فيه على ما وضع له اللفظ في اللغة بحيث إذا أطلق لم يفهم منه إلّا ما غلب عليه الشرع، كالصلاة إسم للدعاء في اللغة، ثمّ جعل في الشرع إسماً لهذه الصلاة المعروفة، والحج إسم للقصد، ثمّ نقل في الشرع إلى هذه الأفعال، فصار حقيقة فيما غلب عليه الشرع، فإذا أطلق حمل على ما يثبت له من عرف الشرع.

فإذا ورد لفظ قد وضع في اللغة لمعنى، وفي العرف لمعنى حمل على ما ثبت له في العرف، لأنّ العرف طارئ على اللغة، فكان الحكم له.

وإن كان قد وضع في اللغة لمعنى، وفي الشرع لمعنى حمل على عرف الشرع، لأنّه طارئ على اللغة، ولأنّ القصد بيان حكم الشرع، فالحمل عليه أولى.

أمّا القياس: مثل تسمية اللواط زناً قياساً على وطئ النساء، وتسمية النبيذ خمراً قياساً على عصير العنب، فهو أمر مختلف فيه، فمنهم مَن أجازه، فقال: يجوز إثبات اللغات والأسماء بالقياس، ومنهم مَن قال: لا يجوز ذلك[1].

ومن الواضح أنّ المرجع الأساس في كلّ ذلك، هو اللغة، فمنها تبتدأ الأسماء، ثمّ يغلب على بعضها الاستعمال في معانٍ خاصة فيكون لها معنىً عرفي، ومنها كذلك يستمد الشرع مصطلحاته، ليؤسّس على المعنى اللغوي العام استعمالاً خاصاً في حوزة الدين، ليكون مصطلحاً شرعياً أو اسلامياً.

---

١ ـ أبو إسحاق، الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص ١١.



فالألفاظ الإسلامية لها معنيان: معنىً لغوي، وهو الذي كانت عليه العرب قبل البعثة، وآخر اصطلاحي، وهو المعنى الإسلامي الجديد... وهو ما يطلق عليه علماء الأصول بالحقيقة الشرعية، وهي اللفظ المستعمل في معناه الشرعي، أي الذي أراده الشرع[1]، إلّا أنّ البحث يبدأ دوماً من اللغة، فإذا ذكرت الصلاة مثلاً، «فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أن يقول: في الصلاة إسمان: لغوي وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثمّ جاء الإسلام به»[2].

ثمّ إنّ استعمال الكلمة في العرف وتمييز المصطلح الشرعي عن غيره، يعرف من أهل الفن، ومرجعه الأوّل اللغة.

ويبرز السؤال هنا مرّة أخرى: من أين تؤخذ اللغة، وما هي المرجعيات المقبولة فيه؟

ونرتّبها على أساس التسلسل في الرجوع إليها، لا على أساس الأولوية والشرف، وهي:

أوّلاً ـ أهل اللغة:

فإنّ المرجع الأوّل في فهم القرآن، هو المتعارف من فهم أهل اللغة، لأنّه نزل بلسانهم ﴿قرآناً عربيّاً غير ذي عوج﴾ (الزمر/ ٢٨).

وقد عدّ ابن عباس ذلك، القسم الأوّل من التفسير، إذ قسّمه إلى أربعة أقسام، قال: قسم تعرف العرب في كلامها، وقسم لا يعذر أحد بجهالته، ـ من الحلال والحرام ـ، وقسم يعلمه العلماء خاصة، وقسم لا يعلمه إلّا الله، ومَن ادّعى علمه فهو كاذب.

قال الزركشي: «فأمّا الذي تعرفه العرب، فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك

---

١ ـ د. عبدالكريم، زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ط٦، ص٣٣١.

٢ ـ ابن فارس، الصاحبي، ص٤٦.



شأن اللغة والإعراب... فما كان من التفسير راجعاً إلى هذا القسم فسبيل المفسّر التوقّف فيه على ما ورد في لسان العرب، وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز، ولا يكفي حقّه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين»[١].

وإذا كان أوّل شيء من اللغة: معرفة الألفاظ، «وهو أمر نقلي يؤخذ عن أرباب التفسير»[٢].

فإن أرباب التفسير، ومن أشهرهم: ابن عباس، كان لا يعلم معاني بعض ألفاظ القرآن ـ فضلاً عن غيره من الصحابة ـ ويتوقّف فيها، حتى يرجع إلى أهل اللغة ليتضح له ما غمض لديه، فهو يقول: «كنت لا أدري ما فاطر السماوات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي أنا ابتدأتها واخترعتها»[٣].

وفي قوله تعالى: ﴿إنّه ظنّ أن لن يحور﴾ (الانشقاق/ ١٤)، يقول: «ما كنت أدري (ما يحور) حتى سمعت أعرابية تدعو بنية لها: حوري، أي: ارجعي، فالحور في كلام العرب: الرجوع»[٤].

فلابدّ إذن من الرجوع إلى التفسير اللغوي للآيات كخطوة أولى لفهمها، أمّا كيف نحصل على المعنى اللغوي؟

قال السيوطي: «قال فخر الدين الرازي في (المحصول): الطريق إلى معرفة اللغة، إمّا النقل المحض كأكثر اللغة، أو استنباط العقل من النقل، كما إذا نقل إلينا أنّ الجمع المعرّف يدخله الاستثناء، ونقل إلينا أنّ الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ، فحينئذ

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٦٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٧٥.

٣ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١٤، ص ٣١٩.

٤ ـ المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٧٣.



يستدلّ بهذين النقلين على أن صيغ الجمع للعموم.

وأمّا العقل الصرف فلابدّ له في ذلك، وقال: والنقل المحض، إمّا تواتر، وإمّا آحاد... قال الإمام فخر الدين والآمدي: وأكثر ألفاظ القرآن من الأوّل، أي المتواتر.

وقال ابن فارس في فقه اللغة، باب القول في مآخذ اللغة: تؤخذ اللغة اعتياداً، كالصبيّ العربي يسمع أبويه أو غيرهما، فهو يأخذ اللغة عنهم على ممر الأوقات، وتؤخذ تلقناً من ملقّن، وتؤخذ سماعاً من الرواة الثقاة ذوي الصدق والأمانة، ويتق المظنون.

واشترط الزركشي، في البحر المحيط، أن يكون النقل عمّن قوله حجة في أصل اللغة، كالعرب العاربة مثل قحطان ومعد وعدنان، فأمّا إذا نقلوا عمّن بعدهم بعد فساد لسانهم واختلاف المولّدين، فلا»[١].

وكان دأب العلماء والمفسّرين الحرص على السماع من أهل اللغة، خصوصاً العرب الذين لم يختلطوا مع غيرهم وبقيت اللغة سليمة فصيحة عندهم، وقد سبق ذلك عن ابن عباس، وقد كان علماء اللغة وطلّابها ـ بعد القرن الأوّل ـ يرحلون إلى البادية، وهي مصدر اللغة، يطلبون جفاة الأعراب ويأخذون عن القبائل التي بعدت عن أطراف الجزيرة وبقيت في سرّة البادية، أو فاضت حواليها، فأخذوا من قيس، وتميم، وأسد، وهؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليه اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثمّ هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، وخاصة الذين يسكنون أطراف بلادهم المجاورة لمن حولهم من الأُمم..[٢]

وكان العلماء إذا اختلفوا بينهم في المناظرة، وادّعى كل منهم الظهور بالحجة

---

١ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٥٧.

٢ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ١، ص ٣٣٠.



والدليل، رجعوا في الحكم إلى منطق الأعراب ممّن يصيبونهم من الفصحاء.

ثمّ إنّ الأعراب طرقوا بعد ذلك على الحضر، وإذا تحضّر الأعرابي فسدت لغته، ومتى طال مكث الأعرابي في الحضر ضعفت طبيعته ورقّ لسانه، ومنذ القرن الخامس فسدت سلائق الأعراب في الحضر والبادية، ولم يعد العلماء يركنون إليهم في شيء إلّا الاستئناس ببعض ما يسمعونه، وعزّ الظفر بالفصيح منهم...[1]

ثمّ إنّه اختصّ في اللغة والنحو علماء تأسّست على أيديهم تلك العلوم واتّسعت، ومن ثمّ دوّنت وقرّرت، فمن اشتهر منهم في ذلك، من الأئمّة:

أبو الأسود الدؤلي: كان أوّل مَن رسم للناس النحو، وكان أخذ ذلك عن أمير المؤمنين: علي بن أبي طالب، وكان أعلم النّاس بكلام العرب...

ثمّ عبدالله بن أبي إسحاق، قيل توفي أبو الأسود وليس في أصحابه أحد مثله، وكان يقال: عبدالله أعلم أهل البصرة وأنقلهم، ففرّع النحو وقاسه، وتكلّم في الهمز، حتى عمل كتاباً ممّا أملاه وكان رئيس الناس وواحدهم.

ثمّ من بعده: يحيى بن يعمر، وهو أوّل مَن وضع النحو بعد أبي الأسود، وقد أخذ عن عبدالله بن أبي إسحاق.

وأبو عمرو بن العلاء: كان سيّد الناس وأعلمهم بالعربية والشعر ومذاهب العرب. قال أبو الطيب: ولم يؤخذ على أبي عمرو خطأً في شيء من اللغة إلّا في حرف قصر عن معرفته عِلم مَن خطّأه فيه.

قال الخليل: وأخذ العلم عن أبي عمرو جماعة، منهم: عيسى بن عمر الثقفي وكان أفصح الناس، وكان صاحب تقعير واستعمال للغريب في كلامه. ويونس بن حبيب الضبي، وكان مقدّماً وكان النحو غلب عليه، وأبو الخطاب الأخفش، فكان هؤلاء أعلم الناس وأفصحهم.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٣٤٠.



ثمّ إنّ عيسى بن عمر ألّف كتابين في النحو، أحدهما مبسوط سمّاه الجامع، والآخر مختصر سمّاه المكمل، قال محمد بن يزيد: قرأت أوراقاً من أحد كتابي عيسى بن عمر، وكان كالإشارة إلى الأصول، وفيهما يقول الخليل بن أحمد:

بطل النحو الذي ألفتمو غير ما ألّف عيسى بن عمر

وأبو الخطاب أوّل مَن فسّر الشعر تحت كل بيت، وما كان الناس يعرفون ذلك قبله، وإنّما كانوا إذا فرغوا من قصيدة فسّروها.

وممّن أخذ عن أبي عمرو، أبو جعفر الرؤاسي عالم أهل الكوفة، وهو أستاذ الكسائي، وهو أوّل من وضع من الكوفيين كتاباً في النحو، وكان رجلاً صالحاً، وقيل: إنّ كل ما في كتاب سيبويه (وقال الكوفي كذا) إنّما عنى به الرؤاسي هذا، وكتابه يقال له الفيصل.

وكان له عم يقال له: معاذ بن مسلم الهرّاء، وهو نحوي مشهور، وهو أوّل مَن وضع التصريف.

ثمّ أخذ النحو عن عيسى بن عمر، الخليل بن أحمد الفرهودي، فلم يكن قبله ولا بعده مثله، وكان أعلم الناس وأذكاهم، وأفضل الناس وأتقاهم، قال محمّد بن سلام: سمعت مشايخنا يقولون: لم يكن العرب بعد الصحابة أذكى من الخليل بن أحمد ولا أجمع، ولا كان في العجم أذكى من ابن المقفع ولا أجمع.

وقال أبو الطيب: وأبدع الخليل بدائع لم يُسْبَق إليها، فمن ذلك تأليفه كلام العرب على الحروف في الكتاب المسمّى: كتاب العين، واختراعه العَروض، وأحدث أنواعاً من الشعر ليست من أوزان العرب.

وكان في العصر: ثلاثة هم أئمة الناس في اللغة والشعر وعلوم العرب، لم يُر قبلهم ولا بعدهم مثلهم، عنهم أُخذ جلّ ما في أيدي الناس من هذا العلم، بل كلّه: أبو زيد، وأبو عبيدة، والأصمعي، وكلّهم أخذوا عن أبي عمرو اللغة والنحو والشعر، ورووا



عنه القراءة، ثمّ أخذوا بعد أبي عمرو عن: عيسى بن عمر، وأبي الخطاب الأخفش، ويونس بن حبيب، وعن جماعة من ثقاة الأعراب وعلمائهم مثل: أبي مهدية، وأبي طفيلة، وأبي خيرة بن لقيط، وأبي مالك عمرو بن كركرة صاحب النوادر من بني نمير، وأبي الدقيش الأعرابي، وكان أفصح الناس، وليس الذين ذكرنا دونه، وقد أخذ الخليل أيضاً من هؤلاء واختلف إليهم.

وكان أبو زيد أحفظ الناس للغة بعد أبي مالك وأوسعهم رواية...

وأمّا أبو عبيدة فإنّه كان أعلم الثلاثة بأيام العرب وأخبارهم وأجمعهم لعلومهم، وكان أكمل القوم.

وأمّا الأصمعي فكان أتق القوم باللغة وأعلمهم بالشعر وأحضرهم حفظاً...

وأخذ النحو عن الخليل: جماعة لم يكن فيهم ولا في غيرهم من الناس: مثل سيبويه، وهو أعلم الناس بالنحو بعد الخليل، وألّف كتابه الذي سمّاه: قرآن النحو، وعقد أبوابه بلفظه ولفظ الخليل، وأخذ عن الخليل آخرون إلّا أنّ النحو انتهى إلى سيبويه[1].

وقد استطردنا في الحديث عن نشأة علوم العربية وعلمائها المؤسسين، لارتباط ذلك بشكل وثيق وحساس بتفسير القرآن، وكذلك فهم السنّة، وكلاهما جاءا بالعربية، ولكي نعرف مبتدأها ومنتهاها، وأن أساسها كان على يد أمير المؤمنين علي لعناية خاصة بحفظ القرآن الكريم[2]، وأنّ العلماء قد أخذ بعضهم عن بعض، كما تؤخذ الروايات ويجري الحديث، حتى بلغنا ما كتبه: الخليل وسيبويه، وكتاباهما موجودان يرجع إليهما المفسّرون والعلماء، وبذلك نعرف أنّ هذا العلم قد حفظته الرجال وأوصلته إلينا هم العلماء، واحد عن آخر، فقواعده محفوظة وأصوله مقررة، وليس

---

١ ـ باختصار عن: المزهر، ج ٢، ص ٣٩٧ ـ ٤٠٥.

٢ ـ روي أن سبب وضع علي لهذا العلم أنّه سمع أعرابياً يقرأ: لا يأكله إلّا الخاطئين (بدل: إلّا الخاطئون ـ سورة الحاقة / ٣٧) فوضع النحو، أُنظر: العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج ٢، ص ٥٦٠.

هو بالعبث والرأي المتناثر دون ضوابط أو حدود، ومن هنا صحّ الاعتماد عليه في تفسير القرآن، وكذلك النقد على أساسه، رغم وجود مساحة للرأي والاجتهاد فيه واختلاف العلماء في بعض مسائله.

ثانياً ـ الشعر:

والشعر مصدر أساس في معرفة اللغة، فللشعر في لغة العرب وأدبهم موقعٌ لا يظاهيه أي نوع آخر من الأدب، وقد كانت منزلته من العرب ما هي، إذ كان يتعلّق بأنسابهم وأحسابهم وتاريخهم، وما يجري مع ذلك، حتى كأنّه الحياة المعنوية لهم، يدور فيهم مع الشمس والريح[1].

من هنا كان «الشعر ديوان العرب» الذي تؤخذ منه شواهد اللغة وتعرف به ألفاظ القرآن، إذ يقول ابن عباس: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإنّ الشعر ديوان العرب[2].

قال المطرّزي في شرح المقامات: وإنّما قيل: الشعر ديوان العرب، لأنّهم كانوا يرجعون إليه عند اختلافهم في الأنساب والحروب، ولأنّه مستودع علمهم وحافظ آدابهم ومعدن أخبارهم، ولهذا قيل:

الشعرُ يحفظ ما أودى الزمان به	والشعرُ أفخرُ ما يُنبي عن الكرمِ
لولا مقال زهير في قصائده	ما كنتَ تعرف جوداً كان في هَرِمِ[3]

وقال السيوطي: «قال أبو عبيد في فضائله: حدّثنا هشيم، عن حسين بن عبدالرحمن، عن عبدالله بن عبدالله بن عتبة، عن ابن عباس: أنّه كان يسأله عن

---

١ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ١، ص ٣٥١.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٩٣.

٣ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٣٤٤.



القرآن فينشد الشعر. قال أبو عبيد: يعني كان يستشهد به على التفسير»[1].

وقد اشتهرت مسائل نافع بن الأزرق وصاحبه نجدة بن عويمر اللذين قالا لابن عباس: إنّا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسِّرها لنا وتأتينا بمصادقه من كلام العرب، فإنّ الله إنّما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فقال ابن عباس: سلاني عمّا بدا لكما. فسأله نافع عن آيات شهيرة من القرآن، وكان سؤاله ـ بحسب الظاهر ـ عن غريب الكلم فيها، فكان ابن عباس يجيبه بالمعنى، ثمّ يطلب نافع الدليل، فيجيبه ابن عباس بالشاهد من شعر العرب... وقد نقل الأجوبة والشواهد، مخرجة، السيوطي في إتقانه، إلّا أحد عشر سؤالاً[2].

ويبدو أنّ الرجوع إلى الشعر والاستشهاد به كان شائعاً لدى الصحابة والتابعين، إلى الدرجة التي أثارت حفيظة البعض من المتأخِّرين عنهم، فقد جاء في الإتقان: قال أبو بكر بن الأنباري: قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيراً، الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر. وأنكر جماعة ـ لا علم لهم ـ على النحويين ذلك، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن. وقالوا: كيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن، وهو مذموم في القرآن والحديث؟

قال: وليس الأمر كما زعموه من أن جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر، لأنّ الله تعالى قال: ﴿إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً﴾ (الزخرف/ ٣)، وقال: ﴿بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء/ ١٩٥)[3].

واللجوء إلى الشعر، في اللغة والنحو، عاد سنّة في عمل اللغويين والنحويين، وهو ما يسمّى بـ(شعر الشواهد)، لحاجتهم إليه في تفسير الغريب وبيان مسائل النحو، ورجوعهم في ذلك من باب الرجوع إلى المتخصص والعالم في فن من الفنون، دون

١، ٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٣٨٣ ـ ٤١٦.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨١.



اشتراط الإيمان والعدالة في ذلك، لذا قال الشيخ عز الدين بن عبدالسلام في فتاواه: «أُعتمد في العربية على أشعار العرب، وهم كفار، لبُعد التدليس فيها، كما اعتمد في الطب وهو في الأصل مأخوذ عن قوم كفار لذلك»[1].

إلّا أنّ الاستشهاد لا يكون بكل شعر، وإنّما يستشهد بأشعار الطبقتين من الجاهليين والمخضرمين ـ منهم الذين أدركوا الإسلام ـ واختُلِفَ في الإسلاميين كجرير والفرزدق، وأكثرهم على جواز الاستشهاد بأشعارهم، أمّا المولّدين، وقد يقال لهم المُـحدَثون، وهم مَن بعدهم إلى زماننا كبشار بن برد وغيره، فلا يحتج بشعرهم[2].

ووقع في كلام الزمخشري وغيره الاستشهاد بشعر أبي تمام، بل في الإيضاح للفارسي، ووجّه بأن الاستشهاد بتقرير النقلة كلامهم وأنّه لم يخرج عن قوانين العرب.

وقال ابن جني: يستشهد بشعر المولدين في المعاني كما يستشهد بشعر العرب في الألفاظ[3].

وقد وجّه الزمخشري استشهاده المتكرر بشعر أبي تمام، ومخالفته للغويين الذين حددوا في من يستشهد بكلامهم في اللغة حتى عصر جرير... وجّه ذلك بأنّ أبا تمام (حبيب بن أوس) «وإن كان مُحدَثاً لا يستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه»[4].

وعلى أيّ حال فقد استشهد بالشعر في التفسير غالب المفسِّرين، سواء في ترجيح القراءات، أو معرفة الغريب ومفردات الألفاظ، أو في الإعراب والنحو، وكذلك في

---

١ ـ السيوطي، المزهر، ج١، ص١٤٠.

٢ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج١، ص٣٥٤.

٣ ـ السيوطي، المزهر، ج١، ص٥٩.

٤ ـ الزمخشري، المصدر السابق، ج١، ص٨٧، (البقرة/ ٢٠).



بيان إعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته، وتجد ذلك موزعاً في أجزاء التفاسير، فراجعها[1].

بقي أمر وهو أنّ الوضع دخل على الشواهد الشعرية، إلّا أنّه لم يكن في الجاهلية لأن شعراءهم متوافرون، إلّا أنّ المتأخرين من النحويين ربّما وضعوا أشعاراً كشواهد لآرائهم، وقد توضع على فحول الشعراء قصائد لم يقولوها، أو يزيدون في قصائدهم التي تعرف لهم، ويدخلون من شعر الرجل في شعر غيره، فتختلط أشعار القدماء ولا يتميّز الصحيح منها إلّا عند عالم ناقد[2].

ثالثاً ـ القرآن الكريم:

نزل القرآن بلسان العرب وعلى قواعد لغتهم وأصول تعبيرهم، قال تعالى: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليُبيِّن لهم...**﴾ (إبراهيم/ ٤)، وقال تعالى: ﴿**قرآناً عربياً غير ذي عوج**﴾ (الزمر/ ٢٨)، ولكن هذا لا يمنع أن يكون للقرآن مراداً خاصاً من كلماته وآياته، كما هي العادة من كل كتاب يؤلّف في شأن من الشؤون، إذ قد يحمل مصطلحات متداولة في اللغة ولكن يراد بها عناية خاصة تتعلق بذلك الفن، أو تلك الصنعة، وعادة ما يبيّن المؤلفون مرادهم من تلك المصطلحات إن لم تكن شائعة، وقد يذكرون تعاريفها رغم تداولها تذكيراً للقارئ وتسهيلاً عليه لفهم مطالب الكتاب.

والقرآن الكريم الذي كان ﴿**تبياناً لكل شيء**﴾ (النحل/ ٨٩)، فإن من الطبيعي أن يكون مبيِّناً لنفسه، فهو كما يقول الإمام علي: «**ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ولا يختلف في الله ولا يخالف بصاحبه عن الله**»[3].

---

١ ـ أُنظر على سبيل المثال: مجمع البيان للطبرسي، ج ١، ص ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ... تفسير القرطبي، ج ١، ص ٨٩، ٩٠، ٩٧، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤، ...

٢ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ١، ص ٣٦٤.

٣ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣.



ولذا اتّفق المفسِّرون على أنّ «القرآن يفسِّر بعضه بعضاً»[1]، «فما أُجمِلَ في مكان فقد فُصِّلَ في موضع آخر وما اختُصِرَ في مكان فإنّه بُسِّطَ في آخر»[2].

ومعرفة الكلام بالقرائن المقالية والحالية من خلال نفس كلام المتكلم وسياق كلامه، أمر عرفي وعلمي وجارٍ في سائر الكتب والمقالات، ولكنّه في القرآن مقدّم على غيره لأنّه ﴿كتاب أحكمت آياته ثمّ فصِّلت من لدن حكيم خبير﴾ (النمل/٦)، وهو «يشهد بعضه على بعض»، لذا قال المفسِّرون: «إذا دلّ موضع من القرآن على المراد بموضع آخر حملناه عليه ورجّحنا القول بذلك على غيره من الأقوال»[3].

وفي الرجوع إلى القرآن، كمصدر لغوي، لمعرفة معاني كلماته وآياته، فائدة أساسية أخرى، وهي أنّ الكلمات، كثيراً ما تتغيّر معانيها بمرور الزمان، ولابدّ في التفسير من الرجوع إلى معاني الكلمات في عصر النزول، وهذا ما يمكن أن نستفيده من نفس القرآن[4].

والرجوع إلى القرآن، كمصدر لغوي لفهم كلامه، يترجّح على غيره من المصادر، لا من حيث الشرف والعلوّ والتقديس فحسب، بل من جانب الفن والصنعة، وذلك من عدّة جهات:

أ) فصاحة اللغة في القرآن:

فقد أجمع الناس جميعاً أنّ اللغة إذا وردت في القرآن فهي أفصح من غير القرآن، لا خلاف في ذلك[5].

---

١ ـ الزمخشري، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٠٦.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٧٥.

٣ ـ ابن جزي الكلبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٩.

٤ ـ محمد رشيد رضا، المنار، ج ١، ص ٢٢.

٥ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ١٢٣.



والقرآن كتاب العربية الأوّل، لذا فهو مقدّم على غيره لفهم لغة العرب فضلاً عن كلامه، فهو قد «نزل بأفصح اللغات»[1] في زمن أفصح العرب وتحدّاهم أن يأتوا بمثله، وعجزوا يوم كانت لغتهم في نضارة شبابها وفي عزّ بلاغتها وبيانها.

ثمّ إنّ للعرب في لغتها سنن وأساليب خاصة بهم، «وقد جاء القرآن بجميع هذه السنن لتكون حجة الله عليهم، ولئلّا يقولوا: إنّما عجزنا عن الإتيان بمثله لأنّه بغير لغتنا، وبغير السنن التي نستنها، فأنزله جلّ ثناؤه بالحروف التي يعرفونها، وبالسنن التي يسلكونها من أشعارهم ومخاطباتهم، ليكون عجزهم عن الإتيان بمثله أظهر وأشعر»[2].

ب) عربية كلمات القرآن:

ليس في كتاب الله ـ سبحانه ـ شيء بغير لغة العرب، لقوله تعالى: ﴿إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً﴾ (الزخرف/ ٣)، وقوله تعالى: ﴿بلسان عربي مبين﴾ (الشعراء/ ٩٥)[3].

نعم، في القرآن كلمات بلغات العجم، منها سريانية ورومية وفارسية وحبشية، ولكنها معرّبة، كما يقول أبو عبيدة: «وذلك أن هذه الحروف أصولها عجمية، كما قال الفقهاء، إلّا أنّها سقطت إلى العرب فأعربتها بألسنتها، وحوّلتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثمّ نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، فَمَن قال عربية فهو صادق، ومَن قال عجمية فهو صادق»[4].

وذهب الطبري إلى أنّ: هذه الأمثلة المنسوبة إلى سائر اللغات إنّما اتّفق فيها أن تتوارد اللغات فتكلّمت العرب والفرس والحبشة بلفظ واحد[5].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٧، ص١٣٧، (يونس/ ٣٥).

٢ ـ السيوطي، المزهر، ج١، ص٣٤٢.

٣ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٦.

٤ ـ المصدر نفسه، ص٢٦٩.

٥ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١، ص٢٠ ـ ٢٢.



ولكن ذلك وإن كان ممكناً في بعض الكلمات، ويوجد مثيله في سائر اللغات، إلّا أنّ من المستبعد أن تكون تلك الكلمات التي ذكرها العلماء وذكروا جذورها اللغوية غير العربية، وذكروا شرائط وحروفاً تجتمع فيها دون العربية[1]... من المستبعد أن تكون تلك متواردة في اللغات مع العربية، وإنّما هي كلمات منتقلة من لغة أخرى، وهذه حالة طبيعية تقع لسائر اللغات، وإنّما تتميز اللغات القويّة بقدرتها على هضم المعاني والأسماء المستجدة وصبّها في قالب لغتها، بما لا يحس معها غرابة ولا استيحاش. وهو أمر وقع في العربية، لأنّ العرب كانوا قوم تجارة يسافرون شمالاً وجنوباً ويختلطون مع غيرهم، قال ابن عطية: «كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلغتهم مخالطة لسائر الألسن بتجارات، ورحلتي قريش، وبسفر مسافرين... فعلقت العرب بهذا كلّه ألفاظاً أعجمية غيّرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت في تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الفصيح، ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل القرآن، فإن جهلها عربيّ فكجهله الصريح بما في لغة غيره، وكما لم يعرف ابن عباس معنى (فاطر) إلى غير ذلك... فحقيقة العبارة عن هذه الألفاظ أنّها في الأصل أعجمية، لكن استعملتها العرب وعرّبتها في عربية بهذا الوجه»[2].

أمّا كيف تأخذ هذه الكلمات الغريبة موقعها في العربية وكيف يتعامل معها في اللغة الجديدة؟ قال السيوطي: «قال أبو حيان في الارتشاف: الأسماء الأعجمية على ثلاثة أقسام: قسم غيّرته العرب وألحقته بكلامها، فحُكم أبنيته في اعتبار الأصلي والزائد والوزن، حكم أبنية الأسماء العربية الوضع، نحو درهم وبَهرج.

وقسم غيّرته ولم تُلحقه بأبنية كلامها، فلا يعتبر فيه ما يعتبر في القسم الذي قبله، نحو آجر، وسِفْسِير.

---

١ ـ السيوطي، المزهر، ج١، ص٢٧٠.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٢٨٩.

وقسم تركوه غير مغيّر، فما لم يلحقوه بأبنية كلامهم لم يُعد منها، وما ألحقوه بها عدّ منها، مثال الأوّل: خُراسان، لا يثبت به فُعالان، ومثال الثاني: خُـرَّم، ألحـق بسُـلّم، وكُركُم ألحق بقُمقُم»[1].

وقد ذكروا من الكلمات المعرّبة في القرآن: الطور: جبل بالسريانية، وطـفقا: أي قصدا بالرومية، والقسط والقسطاس: العدل بالرومية، و ﴿إنّا هدنا إليك﴾ (الأعـراف/ ١٥٦): تبنا بالعبرانية، والسجل: الكتاب بالفارسية، والرقيم: اللوح بالرومية، والمُهْل: عكر الزيت بلسان أهل المغرب، والسندس: الرقيق من الستر بالهندية، والاستبرق: الغليظ بالفارسية بحذف القاف، والريّ: النهر الصغير باليونانية، وطه: أي طأيا رجل بالعبرانية، يعمر: أي ينضج بلسان أهل المغرب، سينين: الحسن، بالنبطية، المشكـاة: الكوّة بالحبشية... إلخ[2].

وجعل الزركشي، الإعجاز والتحدِّي بالقرآن، دليلاً على عربيته، إضافة إلى ما ورد في ذلك من آيات، قال: «لأنّ الله تعالى جعله معجزة شاهدة لنـبيّه، عـليه الصـلاة والسلام، ودلالة قاطعة لصدقه، وليـتحدّى العـرب العـرباء بـه، ويحـاضر البـلغاء والفصحاء والشعراء بآياته، فلو اشتمل على غير لغة العرب لم تكن فائدة...»[3].

وإذا علم ذلك، كان الرجوع إلى لغة القرآن، كمصدر للعربية، واسـتقصاء مـعاني كلماته من خلال آياته، أمراً صحيحاً وتاماً، دون شك أو شبهة من عـجمية بـعض مفرداته، فهي معرّبة ويمكن معرفة معانيها في نفس حوزة اللغة العربية، وكتابها الأوّل: القرآن.

---

١ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٢٧٠.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٨٨.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢٨٧.



ج) موافقة القرآن لقواعد اللغة العربية:

جاء القرآن في أفضل عهد العرب بلغتهم وتحدّاهم أن يأتوا بمثله، وقد جاء بأعلى مراتب الفصاحة والبلاغة والنظم، فأذعن سلاطين اللغة لقوة منطقه وجزالة لفظه ومجال تعبيره ودقة قصده...

ولقد كانت لغة قريش ـ كما قال ابن خلدون ـ: «البعيدة عن بلاد العجم من كل جهاتها»[1].

وقال أبو نصر الفارابي في أوّل كتابه المسمّى بالألفاظ والحروف: «كانت قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ وأسهلها على اللسان عند النطق وأحسنها مسموعاً وأبينها إبانة عما في النفس...»[2].

وقد بلغت لغة الحجاز تلك الفصاحة، حيث خلت من مستقبح اللغات ومستهجن الألفاظ، ولقد صادف القرآن هذه اللغة الراقية المهذّبة فزاد من ترقيتها وتهذيبها[3].

إلّا أنّه بعد تقدّم الزمن، واختلاط العرب بغيرهم وتداخل لغتهم مع سائر اللغات التي وردت إليهم أو صاروا إليها... كل ذلك وغيره أضعف مستوى فهم اللغة عند قوم وأبهم بعض معانيها عن البعض، فكان قصورهم في ذلك أنّهم «وقفوا عن الوصول في بعض ما في القرآن الكريم من فرائد البراعة وفوائد البلاغة حتى صار يلوح من تردّدهم أن ذلك مخالف لقواعد اللغة العربية، فاغتنم أعداء القرآن من ذلك فرصة الاعتراض... ومن شواهد ذلك أن كثيراً من مجازات القرآن واستعاراته الواضحة العلاقة والفائقة في لحاظ التشبيه ومرمى الإشارة، والمؤيّدة بأحكام العقل ومحكمات الكتاب... هذه الاستعارات التي كانت من أزهار الأدب العربي الغريزي، حين ما

---

١ ـ ابن خلدون، المصدر السابق، ص ٦٣٥.

٢ ـ د. صبحي، الصالح، دراسات في فقه اللغة، ط ٩، بيروت، دار العلم للملايين، ص ١١١.

٣ ـ نقله عنه السيوطي في المزهر، ج ١، ص ٢١١.



كان روضه زاهياً، عادت بعدما ذوى خميله معركة للآراء، وهدفاً للجحود، وإن حامت عنها محكمات الكتاب ونصرتها البراهين العقلية في تقديس الله وتفرّده بالكمال»[1].

والقرآن، كما هو في بلاغته، كذلك في نحوه وإعرابه، فالقرآن أكّد فصاحة لغة قريش ـ وقد نزل بها ـ في تثبيت حركاتها الإعرابية، وخلّد هذه القواعد في آياته، إذ جاء القرآن على لغة قريش المثالية الأدبية، فلولا القرآن ما اجتمع العرب على لغته، ولكان مصير العربية إلى العفاء لا محالة، فالقرآن حفظ للعربية شبابها، إذ نزل وهي في أتون قوتها ونمائها، وكان من تأثير القرآن في اللغة: إقامة أدائها على الوجه الذي نطقوا به، وتيسير ذلك لأهلها في كل عصر، وإن ضعفت الأصول واضطربت الفروع، بحيث لولا هذا الكتاب الكريم لما وجد على الأرض أسود ولا أحمر يعرف اليوم ولا قبل اليوم كيف كانت تنطق العرب بألسنتها وكيف تقيم أحرفها وتحقق مخارجها[2].

قال تعالى: ﴿ولقد ضربنا للنّاس في هذا القرآن من كلّ مثلٍ لعلّهم يتذكّرون قرآناً عربيّاً غير ذي عوج لعلّهم يتقون﴾ (الزمر/ ٢٧ و ٢٨).

إذن، لا يمكن أن نجد تعارضاً بين نصوص القرآن وقواعد اللغة، بل إن قواعد اللغة تشتق من القرآن وتبنى عليه.

نعم، قد يختلف اللغويون والمفسّرون في توجيه النص القرآني لغوياً وإعرابياً، فيفسّرونه بوجوه مختلفة، ويأوّلونه بعدّة أشكال من النحو، وهذه الوجوه وتلك الأعاريب في نطاق اللغة ولا تخالف قواعدها، ثمّ إنّ الاختلاف عند اللغويين والمفسّرين لا في كلام الله تعالى.

وإذا ثبت النص القرآني، وجب على العلماء اتباعه في اللغة والإعراب، لا العكس،

---

١ ـ البلاغي، المصدر السابق، ج ١، ص ٩٦.

٢ ـ باختصار عن: إعجاز القرآن للرافعي، ص ٧٨ ـ ٨١.



«وكان القرآن هو الحكم على علماء النحو وما قعّدوا من قواعد، ووجب أن يرجعوا هم بقواعدهم إليه، لا أن نرجع نحن بالقرآن إلى قواعدهم المخالفة نحكِّمها فيه، وإلّا كان ذلك عكساً للآية وإهمالاً للأصل في وجوب الرعاية»[1].

د) معرفة الألفاظ الإسلامية:

من الطبيعي أن يأتي الدين الجديد بمعانٍ جديدة، يتعلّق قسم منها بالعقائد والمفاهيم، وأخرى بالتكليف والأحكام، ومن الطبيعي أيضاً، أن يستفيد الإسلام ـ وقد نزل كتابه بلغة قومه ـ من كلمات وألفاظ نفس الناس المخاطبين، ويتوسّع في معانيها ليستوعب مفاهيمه ومعانيه الجديدة، وهذا يرجع من جهة إلى مداراة القوم وطريقة تفاهمهم من جهة، وإلى التزامه بلغة كتابه المعجز وإثبات قدرة بيانه وعظيم بلاغته من جهة أخرى.

وهكذا برزت ألفاظ معانٍ شرعية (إسلامية) منتقلة من معانيها اللغوية الموضوعة لها، قال ابن فارس: «فكان ممّا جاء في الإسلام: ذكر المؤمن، والمسلم، والكافر، والمنافق. وأنّ العرب إنّما عَرَفت المؤمن، من الأمان والإيمان، وهو التصديق، ثمّ زادت الشريعة شرائط وأوصافاً بها سمّى المؤمن بالإطلاق مؤمناً. وكذلك الإسلام والمسلم، إنّما عَرَفت منه إسلام الشيء ثمّ جاء في الشرع من أوصافه ما جاء، وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلّا الغِطاء والسَّتْر. فأمّا المنافق فإسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافِقاءِ اليربوع، ولم يعرفوا في الفِسْقِ إلّا قولهم: فَسَقَتِ الرُّطَبَة، إذا خرجت من قِشْرِها، وجاء الشرع بأنّ الفِسق: الإفحاش في الخروج عن طاعة الله.

وممّا جاء من الشرع: الصلاة، وأصله في لغتهم: الدعاء، وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود، وإن لم يكن على هذه الهيئة... قال: وعلى هذا سائر ما تركنا ذكره من

---

١ ـ الزرقاني، مناهل العرفان، ج ١، ص ٤٢٠.



العمرة والجهاد وسائر أبواب الفقه، فالوجه في هذا إذا سئل الإنسان عنه أنّه يقول: في الصلاة إسمان: لغوي، وشرعي، ويذكر ما كانت العرب تعرفه، ثمّ جاء الإسلام بـه، وهو قياس ما تركناه ذكره من سائر العلوم كالنحو والعَروض والشعر، كل ذلك له إسمان: لغوي، وصناعي...[1].

ومن هنا كان لابدّ ـ لفهم المعاني الجديدة للمصطلحات القرآنية ـ من الرجوع إلى القرآن نفسه، ومعرفة مراده منها، وإذا أريد معرفة المـصطلحات الشرعـية عـموماً، فيرجع في ذلك إلى القرآن والسنّة، كليهما، لأن رسول الله (ص) نقل كثيراً منها، مـن اللغة إلى الشرع[2].

بقيت أُمور:

أوّلاً: إنّ الألفاظ لا تخرج بهذا النقل من أحد قسمي كلام العرب، وهو المجاز.

ثانياً: ليس من ضرورة النقل أن يكون من جميع الألفاظ، وإنّما يكون على حسب ما يقوم عليه الدليل.

ثالثاً: وقع النقل من الشارع في الأسماء دون الأفعال والحروف، فلم يوجد النقل فيهما بطريق الأصالة بالاستقراء، بل بطريق التبعية، فإنّ الصلاة تستلزم صلّى[3].

رابعاً: اختلف في أنّ المعاني الشرعية، كالصلاة مثلاً، هل هي نقل أم تخـصيص؟ فقد قيل إن هذا ليس بنقل بل هو تخصيص لأنّه يطلق على الذكر والدعاء في مواضع مخصوصة[4].

خامساً: إذا ورد لفظ قد وضع في اللغة لمعنى، وفي الشرع لمعنى، حمل على عرف

---

١ ـ ابن فارس، الصاحبي، ص٨٦.

٢ ـ السيوطي، المزهر، ج١، ص ٢٩٨.

٣ ـ باختصار عن المصدر السابق.

٤ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج١، ص٣٩. وانظر: ابن فارس، الصاحبي، ص٤٦.



الشرع، لأنّه طارئ على اللغة، ولأنّ القصد بيان حكم الشرع، فالحمل عليه أولى[1].

فإذا قرأنا ﴿وأقيموا الصّلاة...﴾ (البقرة/٤٣)، فنحمل الصلاة فيها على المعنى الاصطلاحي في الشرع، وهو الصلاة المفروضة، ولا نحمله على معناها اللغوي، وهو الدعاء.

رابعاً ـ النبيّ (ص):

قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لتبيِّن للنّاس ما نُزِّل إليهم ولعلّهم يتفكّرون﴾ (النحل/٤٤).

فكانت مهمّة الرسول (ص) الأُولى: تبيين القرآن الكريم للناس، بكلّ ما تحمله كلمة البيان من معنى، سواء كان على مستوى: بيان المجمل وتوضيح المشكل، أو تخصيص العام وتقييد المطلق، أو بيانه لسائر الأحكام التي وردت في القرآن...

ومن بيانه أيضاً: تفسير معاني ألفاظه وما يتعلّق بها من شروح[2].

لذا فإنّ الرجوع إلى رسول الله (ص) في التفسير، وهو الطراز الأوّل[3] يشمل كلّ ما تشمله كلمة التفسير من مقدّمات ونتائج، ومن ذلك فهم لغة القرآن وغريب مصطلحاته، وللبحث مقدمات ومتعلقات، أهمّها:

أ) فصاحة النبي (ص) وبلاغته:

قال السيوطي: «أفصح الخلق على الإطلاق سيّدنا ومولانا رسول الله (ص) حبيب ربّ العالمين جلّ وعلا، قال رسول الله (ص): (أنا أفصح العرب)، رواه أصحاب الغريب، ورووه أيضاً بلفظ: (أنا أفصح مَن نطق بالضاد بيد أنِّي من قريش)... وروى

---

١ ـ الشيرازي، المصدر السابق، ص١٠.

٢ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٥٩.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٥٦.



البيهقي في شعب الإيمان عن محمد بن إبراهيم بن الحرث التيمي، أنّ رجلاً قال: يا رسول الله! ما أفصحك، فما رأينا الذي هو أعرب منك. قال (ص): (حق لي، فإنّما أنزل القرآن عليَّ بلسان عربي مبين).

وقال الخطابي: إعلم أنّ الله لمّا وضع رسوله (ص) موضع البلاغ من وحيه، ونصبه منصب البيان لدينه، اختار له من اللغات أعربها، ومن الألسن أفصحها وأبينها، ثمّ أمده بجوامع الكلم... ومن فصاحته أنّه تكلّم بألفاظ اقتضبها لم تسمع من العرب قبله ولم توجد في متقدّم كلامها، كقوله: مات حَتْفَ أنفهِ، وحَمِيَ الوطيس، ولا يُلدَغُ المؤمنُ من جُحْرٍ مرّتين. في ألفاظ عديدة تجري مجرى الأمثال، وقد يدخل في هذا إحداثه الأسماء الشرعية»[1].

وليست في: بلاغة الرسول (ص) وفصاحته، أيّة غرابة، فقد تهيّأت له كل مستلزمات الكمال اللغوي في بيئته وظروف نشأته، قال الرافعي: «ولا يذهبنّ عنك أنّ للنشأة اللغوية في هذا الأمر ما بعدها، وإنّ أكبر الشأن في اكتساب المنطق واللغة: للطبيعة والمخالطة والمحاكاة، ثمّ ما يكون من سموّ الفطرة وقوتها، فإنّما هذه سبيله: يأتي من ورائها وهي الأسباب إليه، وقد نشأ النبيّ (ص) وتقلّب في أفصح القبائل وأخلصها منطقاً وأعذبها بياناً، فكان مولده في بني هاشم، وأخواله في بني زهرة، ورضاعه في سعد بن أبي بكر، ومنشؤه في قريش، ومتزوّجه في بني أسد، ومهاجرته إلى بني عمرو، وهم الأوس والخزرج من الأنصار، لم يخرج عن هؤلاء في النشأة واللغة، ولقد كان في قريش وبني سعد وحدهم ما يقوم بالعرب جملة، ولذا قال (ص): أنا أفصح العرب، بيد أنّي من قريش ونشأت في بني سعد بن بكر، وهو قول أرسله في العرب جميعاً، والفصاحة أكبر أمرهم والكلام سيِّد عملهم، فما دخلتهم له حميّة، ولا تعاظمهم، ولا ردّوه، ولا غضّوا منه، ولا وجدوا إلى نقضه سبيلاً، ولا أصابوا للتهمة

---

١ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٢٠٩.



عليه طريقاً، ولو كان فيهم أفصح منه لعارضوه به ولأقاموه في وزنه، ثمّ لجعلوا من ذلك سبباً لنقض دعوته والإنكار عليه...»[1].

فالمحيط الذي ترعرع فيه الرسول (ص) وفيه نمت ملكاته اللغوية، كان محيط بلاغة وفصاحة بالبديهية والسليقة، قال أبو نصر الفارابي في أوّل كتابه المسمّى بالألفاظ والحروف: «كانت العرب أجود العرب انتقاداً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً، وأبينها إبانة عما في النفس، والذين عنهم نُقلت العربية وبهم أُقْتُدِي، وعنهم أُخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب، هم قيس، وتميم، وأسد، فإنّ هؤلاء الذين عنهم أكثر ما أُخذ ومعظمه وعليهم اتُّكِلَ في الغريب وفي الإعراب والتصريف...»[2].

ونقل ابن فارس في فقه اللغة، عن إسماعيل بن أبي عبدالله، قال: «أجمع علماؤنا بكلام العرب، والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالّهم أن قريشاً أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، وذلك أنّ الله اختارهم من جميع العرب، واختار منهم محمداً (ص)، فجعل قريشاً قُطّان حَرَمه، وولّاهم بيته، فكانت وفود العرب من حجّاجها وغيرهم يَفِدون إلى مكة للحج، ويتحاكمون إلى قريش، وكانت قريش، مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنها، إذا أتتهم الوفود من العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللغات إلى سلائقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب. ألا ترى أنّك لا تجد في كلامهم: عنعنة تميم، ولا عجرفية قيس، ولا كشكشة أسد، ولا كسكسة ربيعة، ولا كسر أسد وقيس»[3].

---

١ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج ٢، ص ٢٨٦.

٢ ـ السيوطي، المزهر، ج ١، ص ٢١١.

٣ ـ المصدر نفسه.



ويكفي في بلاغة النبيّ (ص) وفصاحته أنّه الخريج الأوّل والأكمل لمدرسة القرآن: معجزة العربية الأُولى، التي لا يفوق بيانه أي بيان، ولذا كان أوفى جواب لمن سأله: يا رسول الله! ما أفصحك، فما رأينا الذي أعرب منك، أن قال (ص): حق لي، فإنّما أنزل القرآن عليَّ بلسانٍ عربي مبين[1].

ب) مرجعية النبي (ص) في اللغة:

فضلاً عن فصاحة النبيّ وبلاغته في حدّها الأعلى، كان النبيّ (ص) محيطاً بلغات العرب ويزيد عليها، فقد روي عن عليّ بن أبي طالب، قال: ما سمعت كلمة عربية من العرب إلّا وقد سمعتها من النبيّ (ص) وسمعته يقول: (مات حتف أنفه) وما سمعتها من عربي قبله.

وتلك شهادة من: صاحب نهج البلاغة، واسأل به خبيراً.

وقد نقلت عن النبيّ (ص) مفردات لغويّة، لم تسمع من غيره، كما إنّهم ذكروا أقوالاً للنبيّ (ص) مبتكرة جرت مجرى الأمثال والحكم، ولم تسمع من عربي قبله، مثل قوله: (لا ينتطح فيها عنزان)، وقوله: (الآن حَمِيَ الوطيس)، وقوله: (لا يُلدغ المؤمن من جُحْر مرّتين)، وقوله: (الحرب خَدْعة)، وقوله: (إيّاكم وخضراء الدّمن) في ألفاظ كثيرة[2].

ومن هنا يبرز الرسول (ص) كمصدر فذ، في اللغة والأدب، فضلاً عن موقعه النبوي الكريم في تبليغ الرسالة وهداية الأُمّة.

ج) مرجعية النبي (ص) في معرفة الألفاظ الشرعية:

قد سبق القول في أنّ كثيراً من الألفاظ قد نقلت في الإسلام، من معناها اللغوي

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٢٠٩.

٢ ـ السيوطي، المزهر، ج٢، ص٣٠٢. وأُنظر للمزيد من أمثلة أسلوب كلامه (ص) وبلاغته: الرافعي، المصدر نفسه، ج٢، ص٣٢٤.



إلى معنىً شرعي، أعطاها بعداً خاصاً، وكثر فيها الاستعمال حتى غلب المعنى الشرعي على المعنى اللغوي، مثل الصلاة، والصوم، والحج، والمؤمن، والمسلم، والكافر، والمنافق...[1].

وبعض هذه الألفاظ جاء القرآن ببيان معانيها والمراد بها اصطلاحاً، والآخر، خصوصاً ما يتعلّق منها بالعبادات والتكاليف قام ببيانها رسول الله (ص)، وأعطاها حدودها التي عرّفتها وميّزتها عن معناها اللغوي العام.

د) الاستشهاد بالحديث في اللغة والنحو:

نقل الزركشي، عن أبي نصر القشيري، من قوله في تواتر القراءات ووجوب قبول ما يثبت منها: وإذا ثبت شيء عن النبيّ (ص) فمن ردّ ذلك، فكأنّما ردّ على النبوّة، وهذا مقام محذور، لا يقلّد فيه أئمة اللغة والنحو، فإنّ العربية تتلقّ من النبيّ (ص) ولا يشك أحد في بلاغته...[2].

وهذا أمر مسلّم، فإنّ النبيّ (ص) إمام العربية، جاء بمعجزة العربية: القرآن، ونشأ في أفصح العرب، وأكثرهم بلاغة، ولكن هناك أُمور أولدت التردّد عند بعض اللغويين والنحويين، وهي:

أوّلاً: لابدّ من التثبّت من صدور الحديث عن الرسول (ص)، قال الزركشي: «لطالب التفسير مآخذ كثيرة، أمّهاتها أربع، الأُولى: النقل عن رسول الله (ص) وهو الطراز الأوّل، لكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع فإنّه كثير...»[3].

وضرورة التثبّت من صدور الحديث، سواء من حيث السند، أو من حيث المتن، أمر لازم للاستدلال بالسنّة سواء على صعيد الأحكام أو في التفسير، وسنأتي على

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٢٩٤.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٢٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٥٦.



بحثه لاحقاً في باب النقد بالسنّة.

ثانياً: قد عرف في باب الحديث قول أكثرهم بجواز: الرواية بالمعنى[1]، ومن هنا لم يستشهد سيبويه أو غيره من أئمة البصريين على النحو واللغة بالحديث، لاحتمال: أن ليس كلّ ما يروى على أنّه حديث يكون من كلام النبيّ (ص) بألفاظه وعباراته، بل من الأحاديث ما يروى لتكون ألفاظه أو بعضها لمن أسندت إليه في النقل.

وقد كان الأصل عند المحدِّثين: أن يضبط المحدِّث معنى الحديث، فأمّا الألفاظ فمنها ما يتفق لهم بنصه، وخاصة في الأحاديث القصار وفي حكمه وأمثاله (ص)، ومنها ما لا يتفق، فيلبسه الراوية من عبارته، حتى قال سفيان الثوري: «إن قلت لكم إنّي أحدِّثكم كما سمعت فلا تصدّقوني، إنّما هو المعنى»[2].

وتعرّض البغدادي، صاحب «خزانة الأدب» للآراء المختلفة في الاستشهاد بحديث النبيّ (ص) في اللغة، قال: «وأمّا الاستدلال بحديث النبيّ (ص) فقد جوّزه ابن مالك، وتبعه الشارح المحقق[3] في ذلك وزاد عليه الاحتجاج بكلام أهل البيت.

وقد منعه ابن الضائع[4] وأبو حيان[5] وسندهما أمران:

أحدهما: أنّ الأحاديث لم تنقل، كما سُمِعَت من النبيّ (ص) وإنّما رويت بالمعنى.

وثانيهما: أنّ أئمة النحو المتقدِّمين من البصريين لم يحتجّوا بشيء منه».

---

١ ـ قال النواوي: وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف: يجوز ـ الرواية ـ بالمعنى في جميعه إذا قطع بأداء المعنى. وهذا في غير المصنفات ولا يجوز تغيير تصنيف وإن كان بمعناه. اُنظر: السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، ص٣٠٢.

٢ ـ الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج٢، ص ٣٢٤.

٣ ـ هو الرضي: صاحب شرح الكفاية.

٤ ـ هو أبوالحسن بن الضائع مؤلِّف: شرح الجمل.

٥ ـ المتوفي سنة ٧٤٥هـ، مؤلِّف: شرح التسهيل.

وناقش البغدادي، هذين السندين، وبَيَّن ردّهما من قبل العلماء، قال: وردّ الأوّل ـ على تقدير تسليمه ـ بأنّ النقل بالمعنى إنّما كان في الصدر الأوّل قبل تدوينه في الكتب وقبل فساد اللغة، وغايته تبديل لفظ بلفظ يصحّ الاحتجاج به بلا فرق، على أنّ اليقين غير شرط، بل الظن كاف.

وردّ الثاني: بأنّه لا يلزم من عدم استدلالهم بالحديث عدم صحّة الاستدلال بـه، والصواب جواز الاحتجاج بالحـديث للنحوي في ضبط ألفاظه، ويلحق به ما روي عن الصحابة وأهل البيت كما صنع الشارح المحقق[1].

وينقل البغدادي عن الشاطبي رأياً وسطاً بين الفريقين، فيقسم الحديث إلى قسمين:

١ ـ قسم يعتني ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع استشهاد أهل اللسان به.

٢ ـ وقسم عرف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود خاص، كالأحاديث التي قصد بهـا بيان فصاحته ككتابه لهـمدان، وكتابه لوائل بن حجر، والأمثال النبويّة، فهذا يـصحّ الاستشهاد به[2].

وفي عصرنا الحاضر، أثيرت هذه المسألة، وقد ناقشها مجمع اللغة العربية بمصر، وذهب إلى جواز الاحتجاج بالأحاديث وفق شروط معيّنة وهي:

١ ـ ما يروى بقصد الاستدلال على فصاحة النبيّ (ص) مثل: (مات حتف أنفه)، (حَمِيَ الوطيس) وكذا ألفاظ القنوت.

٢ ـ لا يحتجّ في العربية بحديث لا يـوجد في الكـتب المـدوّنة في الصـدر الأوّل، كالصحاح وما قبلها، ومنها الأحاديث المتواترة، والمشهورة، والأحاديث المرويّة عن مصادر متعددة واللفظ واحد.

٣ ـ ومنها أحاديث الذين تربوا في بيئة عربية، كأنس بن مالك، ومنها الأحاديث

---

١ ـ عبدالقادر بن عمر، البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ج١، ط١، بيروت، دار صادر، ص٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٦.



التي عرف من حال رواتها أنّهم لا يجيزون الرواية إلّا باللفظ دون المعنى[1].

أمّا المفسِّرون، فإنّ الاستدلال بحديث الرسول (ص) في التفسير، هو الطراز الأوّل، عندهم، وما يثبت عنه فهو مقدم على سائر الأقوال، بلا خلاف عندهم، ولكن ما هو موقفهم بالاستشهاد به في اللغة، والنحو.

أمّا اللغة فإن سيرتهم كانت على الاستدلال به، لأنّ الحديث بيان للقرآن، مِن خَيرِ مُبَيِّن، وأفصحِ ناطق، وهل البيان إلّا كشف المغطى من اللفظ وإيضاح المشكل منه.

وأقدم مَن تعرّض لهذا الموضوع بالبحث من المفسِّرين، الطوسي، صاحب تفسير «التبيان»، إذ أكّد على أولوية الحديث النبوي وتقدّمه في الاستدلال اللغوي، على الشعر وأقوال الأعراب، وانتقد بشدّة من يَرُدّ ذلك، قال: «ولولا عناد الملحدين، وتعجيزهم، لما احتيج إلى الاحتجاج بالشعر وغيره للشيء المشتبه في القرآن، لأن غاية ذلك أن يستشهد عليه ببيت شعر جاهلي، أو لفظ منقول عن بعض الأعراب، أو مثل سائر عن بعض أهل البادية. ولا تكون منزلة النبيّ (ص) ـ وحاشاه من ذلك ـ أقل من منزلة واحد من هؤلاء. ولا ينقص عن رتبة النابغة الجعدي؛ وزهير بن كعب وغيرهم. ومن طرائف الأمور أنّ المخالف إذا أورد عليه شعر من ذكرناه، ومَن هو دونهم سكنت نفسه، واطمأنّ قلبه. وهو لا يرضى بقول محمد بن عبدالله بن عبدالمطّلب. ومهما شكّ الناس في نبوته، فلا مرية في نسبه، وفصاحته، فإنّه نشأ بين قومه الذين هم الغاية القصوى في الفصاحة، ويرجع إليهم في معرفة اللغة. ولو كان المشركون من قريش وغيرهم وجدوا متعلقاً عليه في اللحن والغلط والمناقضة، لتعلقوا به، وجعلوه حجة وذريعة إلى إطفاء نوره وإبطال أمره، واستغنوا بذلك عن تكلّف ما تكلّفوه من المشاق في بذل النفوس والأموال. ولو فعلوا ذلك لظهر واشتهر ... وكيف يجوز أن يحتج بشعر الشعراء عليه، ولا يجوز أن يحتج بقوله عليهم وهل هذا

---

١ ـ مجلة مجمع فؤاد الأوّل للغة العربية: ٤/ ٧. اُنظر: د. ناصر السراجي، الطبرسي ومنهجه في التفسير، ص ٣٢١.

إلّا عناد محض، وعصبية صرف؟ وإنّما يحتجّ علماء الموحدين بشعر الشعراء وكلام البلغاء، اتساعاً في العلم، وقطعاً للشغب، وإزاحة للعلّة، وإلّا فكان يجب ألّا يلتفت إلى جميع ما يطعن عليه، لأنّهم ليسوا بأن يجعلوا عياراً عليه بأولى من أن يجعل هو (ص) عياراً عليهم»[1].

وتبعاً للطوسي، نجد تلميذ مدرسته الطبرسي، يكثر الاستدلال بالحديث على القضايا اللغوية، بما يزيد على ثمانين مورداً، كان معظمها في احتجاجه لتوثيق الألفاظ اللغويّة، أمّا النحو فموارده قليلة.

يقول في تفسير قوله تبارك وتعالى: ﴿الحمد لله ربّ العالمين﴾ في بيان معنى كلمة (الرّبّ): وأمّا الرّب فله معان، منها:

السيِّد المطاع، كقول لبيد:

وأهلكن قدِماً رَبّ كِندة وابنه ... وَربَّ معَدٍّ بين خَبتٍ وعَرعَرٍ

أي سيِّد كندة.

ومنها: المالك، نحو قول النبيّ (ص): (أربّ غنمٍ، أم ربّ إبل)، فقال: من كلٍّ ما آتاني الله فأكثر وأطيب[2].

ويستشهد القرطبي بأحاديث كثيرة عن رسول الله (ص) في غريب القرآن ومعرفة معاني الألفاظ، من ذلك في قوله تعالى: ﴿وبعولتهن أحقّ بردّهن﴾ (البقرة / ٢١٨)، فبيّن أنّ البعل معناه الزوج، وأنّ البعال معناه الجماع، إذ يقول رسول الله (ص) في أيام التشريق: (إنّها أيام أكل وشرب وبعال)[3].

---

١ ـ الطوسي، المصدر السابق، ج١، ص١٧.

٢ ـ الطوسي، مجمع البيان، ج١، ص٣١. وانظر للمزيد: د. ناصر السراجي، الطبرسي ومنهجه في التفسير، ص٣٢١.

٣ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج٣، ص١٢٠.



ولا يقتصر القرطبي على الاستشهاد بالحديث في معاني الألفاظ، بل يستشهد به أيضاً في النحو، ففي قوله تعالى: ﴿هنالك دعا زكريّا ربّه قال ربّ هب لي من لدنك ذرّيّة طيّبة﴾ (آل‌عمران/ ٣٨)، قال: وإنّما أتت ﴿طيّبة﴾ لتأنيث لفظ الذّرِّية، كقوله:

أبوك خليفة ولدته أخرى　　　وأنت خليفة ذاك الكمال

فأتت (ولدته) لتأنيث لفظ الخليفة. وروى من حديث أنس، قال: قال النبيّ (ص): (أي رجل مات وترك ذرّيّة طيّبة أجرى الله له مثل أجر عملهم ولم ينقص من أجورهم شيئاً)[1].

خامساً ـ الصحابة:

قال الزركشي في باب أحسن طرق التفسير: «أن تفسِّر القرآن بالقرآن ... فإن أعياك ذلك فعليك بالسنّة، فإنّها شارحة للقرآن وموضّحة له ... فإن لم يوجد في السنّة يرجع إلى أقوال الصحابة، فإنّهم أدرى بذلك، لما شاهدوه من القرائن، ولما أعطاهم الله من الفهم العجيب، فإن لم يوجد ذلك يرجع إلى النظر والاستنباط بالشرط السابق»[2].

وقد عاش الصحابة فترة من تاريخ صدر الإسلام لم يكن العرب قد اختلطوا فيها بغيرهم، كما تمّ في الفترة اللّاحقة بعد الفتوحات ودخول القوميات المختلفة الإسلام، لذا فإنّ الصحابة المعاصرين للنبيّ (ص) كانوا ـ غالباً ـ يفهمون لغة القرآن التي نزل بها، كيف لا وهم المخاطبون به وقد عايشوا أحداث الدعوة واطّلعوا على أسباب النزول، ولذا كان يرجع إليهم في معرفة معاني القرآن والتفسير اللغوي له، والواقع أنّ ذلك يشكِّل مساحة كبيرة ممّا روي عنهم من تفسير.

قال السيوطي في باب (معرفة غريب القرآن): «وأولى ما يُرجع إليه في ذلك ما

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص ١٢٠. وانظر: د. القطبي محمود زلط، القرطبي ومنهجه في التفسير، ص٢٩٢.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٨٧٦.

ثبت عن ابن عباس وأصحابه الآخذين عنه، فإنّه ورد عنهم ما يستوعب تفسير غريب القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة».

ثمّ ذكر ما ورد عن ابن عباس، من طريق ابن أبي طلحة خاصة، وقال عنه: إنّه من أصحّ الطرق عنه، وعليها اعتمد البخاري في صحيحه مرتّباً على السور، ثمّ أعقب ذلك ما روي من مسائل نافع بن الأزرق، التي أخرج بعضها ابن الأنباري في كتاب: الوقف، والطبراني في معجمه الكبير[1].

وفي هذا البحث أُمور:

الأوّل: إنّ تفسير الصحابة اللغوي ـ بما بلغنا عنهم ـ لم يستوعب كلّ القرآن كما أنّ الصحابة أنفسهم ـ على اختلاف مستوياتهم ـ لم يستوعبوا جميعاً كلّ المعاني اللغويّة لكامل القرآن، ولذا قال السيوطي في نفس الباب، بعد ذكره حديثاً عن فضل إعراب القرآن: «المراد بإعرابه: معرفة معاني ألفاظه، وليس المراد به الإعراب المصطلح عند النحاة، وهو ما يقابل اللحن، لأنّ القراءة مع فقده ليست قراءة ولا إعراب فيها. وعلى الخائض في ذلك التثبت والرجوع إلى كتب أهل الفن، وعدم الخوض بالظن، فهذه الصحابة ـ وهم العرب العَرْباء، وأصحاب اللغة الفصحى، ومن نزل القرآن عليهم وبلغتهم ـ توقّفوا في ألفاظ لم يعرفوا معناها، فلم يقولوا فيها شيئاً»[2].

ثمّ ذكر شواهد لذلك من توقّف أبي بكر الصِّدِّيق وعمر بن الخطّاب في معنى الأبّ، في قوله تعالى: ﴿وفاكهة وأبّاً﴾ (عبس/ ٣١). وعن ابن عباس قوله: كل القرآن أعلمه إلّا أربعاً: ﴿غسلين﴾ (الحاقة/ ٣٦)، و ﴿حناناً﴾ (مريم/ ١٣)، و ﴿أوّاه﴾ (هود/ ٧٥)، و ﴿الرّقيم﴾ (الكهف/ ٩)، وأنّه لم يكن يعرف ما فاطر ﴿فاطر﴾ (فاطر/ ١)، وما ﴿افتح﴾

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج١، ص٣٥٦ ـ ٤١٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ج١، ص ٣٥٤.



(الأعراف/ ٨٩)، حتى عرف معناهما من بعض الأعراب[١].

وما نقل عن ابن عباس من معاني القرآن، وهو كثير، إلّا أنّه قليل جداً نسبة إلى معاني القرآن، ولعلّهم لم يكونوا بحاجة إلى بقية المعاني التي نحتاج إلى معرفتها اليوم، كما أنّهم اقتصروا فيما ورد عنهم على المعنى اللّازم المختصر المؤدِّي، دون التوسع فيه.

الثاني: إنّ ما ورد عنهم، ومع صحّة السند إليهم، أو الوثوق بصدور الرواية عنهم، فهل هو من قبيل الرواية أو الرأي؟

فمن المعلوم أنّه قد اختلف في حُجّية تفسير الصحابي، قال الزركشي: «إنّ تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع إلى النبيّ (ص) كما قال الحاكم في تفسيره. وقال أبو الخطاب من الحنابلة: يُحتمل ألّا يرجع إليه إذا قلنا أن قوله ليس بحجة».

وصوّب الزركشي الأوّل لأنّه من باب الرواية لا الرأي[٢].

إلّا أنّ هذا الأمر لم يسلّم به من قبل آخرين، قال السيوطي، بعدما ذكر ما قاله الزركشي: «قلت: ما قاله الحاكم نازعه فيه ابن الصلاح وغيره من المتأخِّرين، بأنّ ذلك مخصوص بما فيه سبب النزول أو نحوه، ممّا لا مدخل للرأي فيه. ثمّ رأيت الحاكم نفسه صرّح به في علوم الحديث، فقال: ومن الموقوفات[٣] تفسير الصحابة. وأمّا مَن يقول: إنّ تفسير الصحابة مسند، فإنّما يقول فيما فيه سبب النزول: وقد خصّص هنا وعمّم في المستدرك فاعتمد الأوّل، والله أعلم»[٤].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٤.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٥٧.

٣ ـ الموقوف: وهو ما يروى عن الصحابة من أقوالهم وأفعالهم ونحوها، فيوقف عليهم ولا يتجاوز به إلى رسول الله (ص). وبذلك يختلف عن المرفوع: وهو ما أضيف إلى الرسول خاصة. أُنظر: ابن الصلاح، علوم الحديث، النوع السادس والسابع، ص ٤٥ ـ ٤٦.

٤ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢٠٥.



وبناءً على ذلك، إذا كان تفسير الصحابة يتعلّق بسبب النزول، كان بمثابة الحديث المرفوع، وأمّا إذا لم يكن كذلك، كان من الموقوفات، قال ابن الصلاح: «وما قيل من أنّ تفسير الصحابي حديث مسند، فإنّ ذلك في تفسير يتعلّق بسبب نزول آية يخبر به الصحابي ... فأمّا سائر تفاسير الصحابة التي لاتشتمل على إضافة شيء إلى رسول الله (ص) فمعدود في الموقوفات، والله أعلم»[1].

وليست كل أقوالهم، من باب الرواية، وإنّما فيها: الرأي والاجتهاد، وفي ذلك يقول القرطبي: «فإنّ الصحابة (رض) قرأوا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبيّ (ص)...»[2].

ويضيف البغدادي المفسِّر: «... ولكن على قدر ما فهموا من القرآن تكلّموا في معانيه»[3].

ولما كانت التفاسير اللغوية، ليست من أسباب النزول، وإنّما هي ممّا فهموا من اللغة والقرآن، فإن آراءهم اللغوية وإن كانت مقدمة على أقوال غيرهم، لقربها من عهد النزول ولغة القرآن، إلّا أنّها ليست بحجة ـ لا يمكن مخالفتها ـ إذ «اتّفق الكل على أنّ مذهب الصحابي ـ رأيه ـ في مسائل الاجتهاد لا يكون حجّة على غيره من الصحابة المجتهدين ... واختلفوا في كونه حجّة على التابعين، ومن بعدهم من المجتهدين، والمختار: أنّه ليس بحجة مطلقاً»[4].

وعلى أي حال فإنّ تفسير الصحابة بما عايشوا من أجواء نزول الوحي وما عرفوا من أسباب النزول، فيه الكثير من بيان القرآن وتفصيل الآيات، ممّا جعل له أهميّة كبرى ومرجعية أساسيّة في التفسير، ومنه الجانب اللغوي منه، ولكن لابدّ أوّلاً من

---

١ ـ ابن الصلاح، علوم الحديث، النوع الثامن، ص ١٢٨.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج٣، ص٣٣.

٣ ـ البغدادي الخازن، المصدر السابق، مقدمة المفسِّر، ص٦.

٤ ـ باختصار من: الآمدي، المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٠١ ـ ٢٠٨.



توقي الضعيف والموضوع فيه ـ وهو كثير ـ وثانياً: أن لا يكون فوق النقد ـ وهو مجال بحثنا ـ وإنّما يؤخذ بمنظار الاجتهاد الأسمى، ولكنّه يبقى اجتهاداً يعرض للبحث والتمحيص بموجب قواعد النقد في التفسير، ومنها النقد على أساس اللغة، وما خالف من تفسير الصحابة اللغوي، قواعد اللغة المتفق عليها، أو معانيها المجمع فيها، ردّ وتوقف فيه، وهذا ما يلاحظ في منهج المفسِّرين.

فالطبري المفسِّر رغم أنّه أكّد في مقدّمة تفسيره على تقديم النقل على اللغة والتزامه المأثور على الصحابة والتابعين، فهو يقول في معرض استعراضه اختلاف المفسِّرين: «... وأوضحهم برهاناً فيما ترجم وبيّن من ذلك، ممّا كان مدركاً علمه من جهة اللسان، إمّا بالشواهد من أشعارهم السائرة، أو من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائناً من كان ذلك، المتأوِّل والمفسِّر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسّر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأُمّة»[1].

رغم ذلك، إلّا أنّه في كثير من الأحيان يرفض بعض التفسيرات النقلية لأنّها تجافي قوانين اللغة وقواعدها في النحو والتركيب وغير ذلك ... ولذا تجده في أحيانٍ متعددةٍ يردّ على ابن عباس ومجاهد وقتادة ومَن إليهم من الصحابة والتابعين[2].

وكأنّ القول الفصل لقوة الدليل، فإذا كان الدليل اللغوي حجة متفق عليه قدّم، وإذا كان النقل حجة مجمع عليه أخذ به.

لذا فإنّ التفسير اللغوي للصحابي لا حُجّيّة فيه من حيث أنّه قول الصحابي إذا خالف الدليل اللغوي، وقد تعرّضت بعض استشهادات الشعر المنسوبة لابن عباس إلى نقد لغوي من بعض المفسِّرين المعاصرين[3].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، باب ذكر الأخبار عن بعض السلف، ص ٦٠.

٢ ـ المالكي، المصدر السابق، ص١٢٧.

٣ ـ أُنظر: البلاغي، المصدر السابق، ج ١، ص٨٧.



وقد شكّك بعض الباحثين المعاصرين في نسبة هذه الأجوبة الشعرية إلى ابن عباس، باستبعاد أن تكون هذه المناقشة الطويلة قد وقعت بتمامها في مجلس واحد، وأن ابن عباس قد أجاب بهذه التفاصيل، واحتمل أن يكون لها أصل وأضيف إليها المزيد من غيره[1].

سادساً ـ التفاسير وكتب المفردات:

كانت محاولات المفسِّرين الأوائل من الصحابة ـ ومن بعدهم التابعين ومَن تبعهم ـ هو التركيز على المعاني اللغوية للآيات إفراداً وتركيباً، كطريق للوصول إلى معرفة مراد الله تعالى من آياته؛ طلباً للهداية وتوصّلاً للعمل بها.

ونجد ذلك في آثار السلف الأوّل ومن بعدهم: ابن مسعود ومجاهد وسعيد بن جبير وغيرهم، ومن ثمّ تحوّل الاهتمام في بحث غريب القرآن ودراسة معاني مفرداته إلى عمل مركّز ومدوّن ليشكِّل ذلك أولى محاولات التدوين، أو من أقدمها، وكان أقدم ما سجّل لنا التاريخ، محاولة أبان بن تغلب، الذي أخذ العلم عن علي بن الحسين، وابنه محمد الباقر، وحفيده جعفر الصادق (ت: ١٤١هـ)[2] وقد أكثر الرواية عنه، قال عنه الداوودي في طبقات المفسِّرين: مفتتحاً به كتابه:

ـ أبان بن تغلب: بفتح المثناة وسكون المعجمة وكسر اللّام، من أهل الكوفة، سمع فضيل بن عمرو الفقيمي، والأعمش، والحكم بن عتيبة. روى عنه: شعبة، وإدريس الأودي، وسفيان بن عيينة، مات سنة إحدى وأربعين ومائة، وفيه تشيّع مع ثقة.

---

١ ـ محمد باقر، الحكيم، علوم القرآن، ط ٣، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ، ص ٢٨٢.

٢ ـ د. عبدالحميد، سيد طلب، غريب القرآن، ط ١، الكويت، وزارة الأوقاف، ١٩٨٦م، ص٥٨، ونقل ترجمته فيه عن: أعيان الشيعة، ج ٥، ص٤٧، تقريب التهذيب (١٨)، طبقات القرّاء، ج ١، ص ٤، بغية الوعاة، ج ١، ص ٤٠٤، تهذيب التهذيب، ج ١، ص٩٣، طبقات ابن سعد (٣٦٥٨٦)، ومعجم الأدباء لياقوت، ج ١، ص١٠٧.



صنّف كتاب (معاني القرآن) لطيف، (القراءات)، روى له: مسلم والأربعة[1].

وكان أبان، كما في ترجمته في رجال النجاشي والكشي: قارئاً من وجوه القُرّاء، وله قراءة مفردة مشهورة عندهم، فقيهاً لغوياً، سمع من العرب وحكى عنهم، مقدّماً في كلّ فن من العلوم: في القرآن والفقه والحديث والأدب واللغة والنحو، وله كتب، منها: تفسير غريب القرآن، وكتاب الفضائل[2].

فعلى هذا فإنّ كتاب: غريب القرآن، كتاب تفسير لغوي للقرآن، وهو الأوّل والأقدم في بابه.

ثمّ نجد آخرين بحثوا في هذا الباب، منهم: يونس بن حبيب (ت: ١٨٢هـ) وأبا فيد مؤرج بن عمرو (ت: ١٩٥هـ) والفرّاء (ت: ٢٠٧هـ) وأبا عبيدة (ت: ٢١٠هـ) وأبا زيد الأنصاري (ت: ٢١٤هـ) إضافة إلى: ابن قتيبة، والكسائي، وأبي جعفر الرؤاسي، والأخفش، وأبي علي الفارسي، وأبي جعفر النحّاس، والزجّاج، والأصمعي، وقد برز في هذا الفن ثلاثة متميّزون:

١ ـ أبو زكريا الفرّاء (ت: ٢٠٧هـ) في كتابه: معاني القرآن.

٢ ـ أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت: ٢٠٩ ـ ٢١٠هـ) في كتابه: مجاز القرآن.

٣ ـ أبو إسحاق الزجّاج (ت: ٣١١هـ) في كتابه: معاني القرآن.

٤ ـ ومن ثمّ: يقاربهم ويشاركهم ابن قتيبة في كتابه: تأويل مشكل القرآن، وغريب القرآن.

والكتب الأخيرة ركّزت على الجانب اللغوي في تفسير القرآن، بين دراسة المفردات والوقوف عند بلاغة القرآن، وتأمّل نظمه، مع تفاوت في الاهتمام ومستواه بين ذي وذاك.

وهؤلاء يكمّل بعضهم عمل بعض، بالنقد تارة وبالتوسعة أخرى، فعلى سبيل المثال:

---

١ ـ شمس الدين محمد بن علي، الداوودي، طبقات المفسّرين، ج ١، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٣.

٢ ـ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١، ص ١٣٢.



فإن الزجّاج الذي أثنى عليه الزركشي وقال: «ومعاني القرآن للزجّاج لم يصنّف مثله»[1] ناقش مَن ألّفوا قبله كأبي عبيدة والفرّاء، وكانت مباحث هذه الكتب اللغويّة، مادة للدراسة، شرحاً وتوضيحاً ونقداً عند سائر المفسِّرين: وفي مقدّمتهم الطبري الذي انتقد أبا عبيدة وفنّد بعض آرائه. وأحسن مَن كتب في "المفردات" الراغب، الذي وضعها على أساس معجمي، وتبعهُ في ذلك اللّاحقون كفخر الدين الطريحي وغيره[2].

وقد شكّلت المباحث اللغوية في تفسير الطبري جزءاً كبيراً من بحوثه سواءً على مستوى القراءات واختياره منها، أو على مستوى مناقشة المعنى الدلالي للآيات، كما هو الحال عند معظم المفسِّرين.

وقد يتعمّق المفسِّر ويبدع في استقصاءاته اللغوية، كما نجد عند الزمخشري الذي توسّع في المعاني البلاغية للآيات، انطلاقاً من المعنى اللغوي، حتى استعمالات العرب، والصور البيانيّة لها، ممّا قد تجد عنده لطائف لغوية منحصرة به، كما تجده في تفسير قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربّها ناظرة﴾ (القيامة/ ٢٢ـ٢٣): «من قول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء، ومنه قول القائل:

وإذا نظرت إليك من ملك   والبحر دونك زدتني نعما

وسمعت سروية مستجدة بمكة وقت الظهر، حين يغلق الناس أبوابهم، ويأوون إلى مقائلهم، تقول: عُيَيْنَتي نُوَيْظِرَةٌ إلى الله وإليكم»[3].

وهكذا نجد الطبرسي المفسِّر، الذي اشتمل تفسيره على بحوث لغوية ونحوية بالغة في الدقّة، قد تفوّق في بعض جوانبها ما جاء في بعض كتب اللغة المتخصصة، فكان التفسير مادة لعدة رسائل عالية في الأدب واللغة. وهو كثيراً ما يستقصي الآراء في

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٤٧.

٢ ـ د. محمد حسين، الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م، ص١٠٩.

٣ ـ الزمخشري، المصدر السابق، ج٢، ص٥٠٩.



اللغة وينقد ما يراه بحاجة إلى نقد ويخطئ ما لا يراه صواباً ... خصوصاً المسائل النحوية التي كثيراً ما يناقش آراء العلماء ويغلّط بعضها، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ قال يُوسف لأبيه يا أبتِ إنِّي رأيت أحدَ عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ (يوسف/ ٤)، يغلّط رأي الزجّاج ـ رغم أنّ كتابه: معاني القرآن، مصدره الأوّل ـ حيث قال: «تقدير العامل في (إذ) يجوز أن يكون اذكر، كأنّه قال: اذكر يوسف، قال الزجّاج: ويجوز أن يكون على: نقصّ عليك إذ قال يوسف، وقد غلط في هذا، لأنّ الله لم يقصّ على نبيّه (ص) هذه القصص في وقت قول يوسف (ع)»[1].

وبنفس الاتجاه، نجد القرطبي، المفسّر الكبير يناقش الآراء اللغوية وينقدها، فهو مثلاً يردّ القول بوجود زيادة في القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربّك للملائكة ...﴾ (البقرة/ ٣٠)، يقول: «وقال معمر بن المثنى أبو عبيدة: (إذ) زائدة، والتقدير: وقال ربّك ... قال القرطبي: وأنكر هذا القول، الزجّاج والنحّاس وجميع المفسّرين. ثمّ استطرد في إيراد الرّدّ وأدلته»[2].

وبذلك تشكّل التفاسير ـ وما ذكرناه نماذج عابرة منها ـ مصدراً أساسياً للمباحث اللغوية، بل لعلّها من أهم المصادر، لأنّها جمعت بين بقية المصادر في مكان واحد، وكاملت بين الآراء، ونقدت بعضها ببعض، لتخرج بالصفوة من ذلك، بحسب علم المفسّر ودقّته واجتهاده ورجاحة فكره.

ولابدّ من التأكيد على أنّ الباحث الناقد لا يقف عند مفسّر واحد، ومن مدرسة واحدة في الرأي، أشعرياً كان المفسّر أم معتزلياً، سنّياً أم شيعياً، بل لابدّ له من الاطلاع على أكثر من رأي، ونماذج مختلفة لا تنحصر بفكر دون آخر، حتى يستطيع المقارنة والاستنتاج، أو على الأقل تفهّم حجة كلّ مفسّر ودليل صاحب كلّ نظر.

---

١ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٠١. أُنظر للمزيد من الأمثلة: د. ناصر السراجي، المصدر السابق، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٣.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٢.



٥ ـ نماذج نقدية على أساس اللغة :

قد ينقد الطبري رأياً ويردّه بعدّة وجوه من مبادئ اللغة والتي تجري في التفسير، كما هي جارية في العربية، ففي معرض تفسيره للحروف المعجمة في أوائل السور، مثل قوله تعالى: ﴿ألم﴾ في أوّل سورة البقرة، وبعد أن يورد سائر الآراء في ذلك، ممّا كان يحضره منها، يصوِّب أقوال القائلين بأنّهنّ: فواتح ما افتتح بهنّ من سور القرآن، وهنّ ممّا أُقسِمَ بهنّ، لأنّ أحد معانيهنّ أنّهنّ من حروف أسماء الله تعالى ذكره وصفاته ... وهنّ من حروف حساب الجمل، وهنّ للسور التي افتتحت بهنّ شعار وأسماء، وقال: «فذلك يحوي معاني جميع ما وصفنا ممّا بيّنّا من وجوهه، لأنّ الله جلّ ثناؤه لو أراد بذلك، أو بشيء منه، الدلالة على معنىً واحد ممّا يحتمله ذلك، دون سائر المعاني غيره، لأبان ذلك لهم رسول الله (ص) إبانة غير مشكلة...».

ثمّ إنّه ذكر رأياً لبعض النحويين يذهب إلى أنّ هذه الحروف زائدة في الكلام، لا معنى لها، نظير (بل) في قول المنشد شعراً: بل. ما هاج أحزاناً وشجواً قد شجا. وأنّه لا معنى له، وإنّما هو زيادة في الكلام معناه الطرح. ويردّ هذا الرأي وينتقده من وجوه شتّى:

«أحدها: أنّه وصف الله تعالى ذكره بأنّه خاطب العرب بغير ما هو من لغتها، وغير ما هو في لغة أحد من الآدميين ـ وإن كانت تفتتح أوائل إنشادها ما أنشدت من الشعر بـ(بل) ـ فإنّه معلوم أنّها لم تكن تبتدئ شيئاً من كلامها بـ(ألم) و(ألر) و(ألمص)، بمعنى ابتدائها ذلك بـ(بل).

وإذ كان ليس ذلك من ابتدائها ـ وكان الله جلّ ثناؤه إنّما خاطبهم بما خاطبهم من لقرآن، بما يعرفون من لغاتهم، ويستعملون بينهم من منطقهم مستعملين. لأنّ ذلك لو كان معدولاً به عن سبيل لغاتهم ومنطقهم، كان خارجاً عن معنى الإبانة التي وصف لله عزّوجلّ بها القرآن، فقال تعالى ذكره: ﴿نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون ن المنذرين * بلسانٍ عربيٍ مبين﴾ (الشعراء/ ١٩٣ ـ ١٩٥)، وأنّى يكون مبيّناً ما لا يعقله



ولا يفهمه أحد من العالمين...».

والطبري يثبّت بذلك مبدأين ذكرناهما آنفاً من المبادئ العامّة في التفسير اللغوي، وهما: قابلية القرآن للفهم والبيان، وموافقة معاني القرآن لمعاني العربية، ويتخذ منهما أساساً نقدياً في ردّ الرأي المذكور.

ويضيف الطبري ناقداً ذلك الرأي، مستنداً إلى مبدأ آخر قد أكّده في أكثر من مناسبة، وهو: التزام القصد وعدم الزيادة في القرآن، وقد مرّ علينا بيانه، ضمن المبادئ التي ذكرناها سابقاً، فيقول: «والوجه الثاني من خطئه في ذلك: إضافته إلى الله جلّ ثناؤه أنّه خاطب عباده بما لا فائدة لهم فيه ولا معنى له، من الكلام الذي سواء الخطاب به وترك الخطاب به. وذلك إضافة العبث ـ الذي هو منفي في قول جميع الموحّدين عن الله ـ إلى الله تعالى ذكره».

ويزيد الطبري وجهاً ثالثاً في ردّه الرأي المذكور اعتماداً على ما جرى عليه أهل اللغة في استعمالهم، فيقول بأنّ (بل) في كلام العرب مفهوم تأويلها ومعناها، وأنّها تدخلها في كلامها رجوعاً عن كلامٍ لها قد تقضّى، كقولهم: ما جاءني أخوك بل أبوك... ولم يدع أحد من أهل المعرفة بلسان العرب ومنطقها ما ادّعاه، من أنّها زائدة لا معنى لها...[1].

ويؤكّد الطبري في أكثر من موضع في تفسيره على حمل المعنى على الأصل في استعمال العرب وعدم نقل المعنى عن ذلك الأصل إلّا بدليل، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلمّا أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم...﴾ (البقرة/ ١٧) ذكر ابتداءً توجيه كناية جماع ـ من الرجال أو الرجال والنساء ـ بـ(الذي) الذي فيه دلالة على واحد من الذكور، فضرب لذلك أمثلة من القرآن جاءت على نفس الشكل، منها قوله تعالى: ﴿تدور أعينهم كالذي يُغشىٰ عليه من الموت﴾ (الأحزاب/ ١٩)

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٠، (البقرة/ ١).

فجاز تشبيه أفعال الجماعة من الناس وغيرهم ـ إذا كانت بمعنىً واحدٍ بفعل الواحد ـ ثمّ حذف أسماء الأفعال، واضافة المثل والتشبيه إلى الذين هم الفعل، فيقال: ما أفعالكم إلّا كفعل الكلب، ثمّ يحذف فيقال: ما أفعالكم إلّا كالكلب أو كالكلاب، وأنت تعني كفعل الكلب.

ثمّ ذكر رأي بعض أهل العربية من أهل البصرة أنّ (الذي) في قوله: ﴿كمثل الذي استوقد ناراً﴾ بمعنى الذين، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿والذي جاء بالصدق وصدّق به أولئك هم المتقون﴾ (الزمر/ ٣٣) ... ولكن الطبري ردّ هذا القول بناءً على ما وصف وقال: «لأنّ (الذي) في قوله: ﴿والذي جاء بالصدق﴾ قد جاءت الدلالة على أنّ معناها الجمع، وهو قوله: ﴿أولئك هم المتقون﴾ ... وليست هذه الدلالة في قوله: ﴿كمثل الذي استوقد ناراً﴾».

ثمّ إنّه أكّد أنّه لا يجوز تغيير المعنى المتبادر إلّا بدليل وحجة تجيز ذلك، فقال: «وغير جائز لأحد نقل الكلمة ـ التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنىً ـ إلى غيره إلّا بحجة يجب التسليم لها»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿غير المغضوب عليهم﴾ (الفاتحة/ ٧) يذكر الطبري وجوه الإعراب في الآية، إذ أجمع القُرّاء على قراءة (غيرِ) بجرّ الرّاء منها، والخفض يأتيها من وجهين:

أحدهما: أن يكون (غير) صفة لـ(الذين) ونعتاً لهم فتخفضها، إذ كان (الذين) خفضاً وهي لهم نعتاً وصفة.

الآخر: أن يكون (الذين) بمعنى المعرفة الموقتة، وإذا وُجِّه إلى ذلك، كانت (غير) مخفوضة بنية تكرير (الصراط) الذي خفض (الذين) عليها، فكأنّك قلت: صراط الذين أنعمت عليهم، صراط غير المغضوب عليهم.

وقال: «وهذا التأويلان في (غير المغضوب عليهم) وإن اختلفا في اختلاف مُعرِبيها، فإنّهما يتقارب معناهما، من أجل أنّ مَن أنعم الله عليه فهداه لدينه الحق، فقد سلم من

---

١ ـ الطبرسي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٨، (البقرة/ ١٧).



غضب ربّه، ونجا من الضلال في دينه ... ».

ويذكر الطبري قراءة شاذة تنصب (غير) في (غير المغضوب عليهم) ويردّها لشذوذها، ثمّ بيّن توجيه النصب فيها، فذكر رأي نحويّي البصريين في ذلك، من أنّ (غير) في تلك القراءة، جاءت على وجه استثناء ﴿غير المغضوب عليهم﴾ من معاني صفة ﴿الذين أنعمت عليهم﴾ كأنّه كان يرى أنّ معنى مَن قرأوا ذلك نصباً: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم، إلّا المغضوب عليهم ...

ثمّ ذكر أنّ نحويّي الكوفة أنكروا هذا التأويل واستخفّوه، وزعموا أنّ ذلك لو كان كما قال الزاعم من أهل البصرة، لكان خطأ أن يقال: (ولا الضالين)، لأنّ (لا) نفي وجحد، ولا يعطف بجحد إلّا على جحد، وقالوا: لم نجد في شيء من كلام العرب استثناء يعطف على جحد، وإنّما وجدناهم يعطفون على الاستثناء بالاستثناء، وبالجحد على الجحد، فيقولون في الاستثناء: قام القوم إلّا أخاك وإلّا أباك، وفي الجحد: ما قام أخوك ولا أبوك ...

وبعدما بيّن خطأ توجيه قراءة النصب، بيّن أهميّة الإعراب في التفسير وتأثيره في تغيير وجوه التأويل، فقال: «فهذه أوجه تأويل (غير المغضوب عليهم) باختلاف أوجه إعراب ذلك. وإنّما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه ـ وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن ـ لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله، على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته».

وبناءً على هذا التحليل النحوي، الموافق لإجماع القُرّاء، أبدى الطبري رأيه الحاسم، وانتخابه من تلك الوجوه المختلفة، فقال: «والصواب من القول في تأويله وقراءته عندنا، القول الأوّل، وهو قراءة (غير المغضوب عليهم) بخفض الرّاء من (غير) بتأويل أنّها صفة لـ(الذين أنعمت عليهم) ونعت لهم ـ لما قدّمنا من البيان ـ إن شئت، وإن شئت بتأويلِ تكرير (صراط) كلّ ذلك صواب حسن»[1].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج١، ص١٠٩، (الفاتحة / ٧).

وفي قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ (البقرة/ ٣) يعتمد أبو علي، الفضل بن الحسن الطبرسي، من مفسّري الإماميّة، مبادئ أساسيّة ممّا ذكرناها، واعتمدها سائر المفسّرين، في ترجيح ونقد الآراء، كما بيّن من خلال ذلك مراجعه ـ التي يعتمدها ـ في اللغة، وذلك في عدّة مواضع من تفسيره للآية.

فقد رجع في معنى الإيمان إلى أهل اللغة، والشعر، والقرآن، والحديث، وإجماع العلماء، فقال: «قال الأزهري: اتّفق العلماء على أنّ الإيمان هو التصديق، قال تعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾ (يوسف/١٧)، أي ما أنت بمصدق لنا».

قال أبو زيد: وقالوا: ما أمنت أن أجد صحابة، أي ما وثقت، فالإيمان هو الثقة والتصديق، قال الله تعالى: ﴿الذين آمنوا بآياتنا﴾ (الزخرف/ ٦٩)، أي صدقوا ووثقوا بها.

وقال الشاعر ابن الأنباري:

ومِنْ قَبلُ آمَنّا وقد كان قومنا ... يُصَلُّون للأوثان قبل محمدا

ومعناه: آمنّا محمداً، أي صدّقناه. ويجوز أن يكون آمن من قياس فعلته فافعل، تقول: أمنته فأمن، مثل كببته فاكب. والأمن خلاف الخوف، والأمانة خلاف الخيانة، والأمون: الناقة القويّة، كأنّها يؤمن عثارها وكلالها.

ويجوز أن يكون آمن، بمعنى صار ذا أمن على نفسه بإظهار التصديق نحو أجرب وأعاهَ، وأصحّ وأسلم صار ذا سلم، أي خرج عن أن يكون جرباً.

هذا في أصل اللغة، أمّا في الشريعة فالإيمان هو التصديق بكلّ ما يلزم التصديق به من الله تعالى وأنبيائه وملائكته وكتبه والبعث والنشور والجنّة والنار ... ».

فهو بيّن أوّلاً المعنى اللغوي، ثمّ بيّن المعنى الشرعي في الاصطلاح الاسلامي، وهو المعنى المنتقل إليه من اللغة، والذي يجب ملاحظته عند الحديث عن المراد به شرعاً، وهو ما يلاحظه أيضاً في معنى الصلاة، التي تكتسب معنىً خاصاً في حوزة الدين



ومصطلحات القرآن، فقال: «والصلاة في اللغة الدعاء، قال الأعشى:

وأقــبلها الريحَ في ظِـــلِّها وصلّىٰ على دَنِّها وارْتــسَم

أي دعا لها، ومنه الحديث: (إذا دعي أحدكم إلى الطعام فليجب وإن كان صـائماً فليصل) أي فليدع له بالبركة والخير ...».

وبعد أن بيّن المـعنى اللـغوي مسـتنداً إلى الشـعر والحـديث، عـطف إلى المـعنى الاصطلاحي، فقال: «والصلاة في الشرع عبارة عن أفـعال مخـصوصة عـلى وجـوه مخـصوصة، وهذا يدلّ على أنّ الاسم ينقل من اللغة إلى الشرع، وقيل أنّ هذا ليس بنقل، بل هو تخصيص، لأنّه يطلق على الذِّكر والدُّعاء في مواضع مخصوصة ...».

وينقد الطبرسي رأي المعتزلة في الإيمان من حيث أنّه العمل، لا المعرفة، فينقده نقداً مبتنياً على أساسٍ من اللغة، مستدلاً بسياق الآية الكريمة ـ مورد التفسير ـ، وكذلك الاستعمال القرآني للكلمة في الموارد الأخرى، قال: «وقالت المعتزلة بأجمعها: الإيمان هو فعل الطاعة، ثمّ اختلفوا فـمنهم مَن اعتبر الفرائض والنوافل، ومـنهم مَـن اعـتبر الفرائض حسب، واعتبروا اجتناب الكبائر كلّها ...».

وردّ هذا الرأي وذهب إلى أنّ الإيمان معرفة قبل أن يكون عملاً، مستدلاً بعطف الصلاة والإنفاق عليه في الآية الكريمة: ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون﴾ (البـقرة/٣)، إذ لا يمكن عطف الشيء على نفسه، فقال: «إنّ أصـل الإيمان هو المعرفة بالله ورسله وبجميع ما جاءت به رسله، وكلّ عارف بشيء فـهو مصدّق به، يدلّ عليه هذه الآية، فإنّه تعالى لمّا ذكر الإيمان علّقه بالغيب لِـيُعلَم أنّـه تصديق للمخبر على معرفة وثقة، ثمّ أفرده بالذكر عن سائر الطاعات البدنية والمالية وعطفها عليه، فقال: (ويقيمون الصلاة وممّا رزقناهم ينفقون) والشيء لا يُعطف على نفسه، وإنّما يعطف على غيره، ويدلّ عليه أيضاً أنّه تعالى حيث ذكر الإيمان أضافه إلى القلب، فقال: (وقلبه مطمئن بالإيمان)، وقال: (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان)، وقال النبيّ (ص): (الإيمان سر ـ وأشار إلى صدره ـ والإسلام علانية).

وقد يسمّى الإقرار إيماناً كما يسمّى تصديقاً، إلّا أنّه متى صدر عن شكٍّ أو جهلٍ كان إيماناً لفظياً لا حقيقياً، وقد تسمّى أعمال الجوراح أيضاً إيماناً استعارةً وتلويحاً، كما قد تسمّى تصديقاً كذلك، فيقال: فلان تصدق أفعاله مقاله، ولا خبر في قولٍ لا يصدقه الفعل، والفعل ليس بتصديق حقيقي باتفاق أهل اللغة، وإنّما استعير له هذا الاسم على الوجه الذي ذكرناه ... ».

وبذلك اعتبر ما جاء في الخبر: (إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان) على فرض صحّته وقبوله، من باب المجاز والاتساع، إذ إنّ الإيمان في اللغة هو المعرفة بالقلب والتصديق به[١].

ونجد عند القرطبي نقداً يتعلّق بالمعنى اللغوي للكلمات القرآنية، يناقش فيه آراء المفسّرين والعلماء، ليُنقِّح هذا الرأي ويُضعِّف ذاك، محاولة منه للوصول إلى الرأي الأوفق، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿الحمد لله ربّ العالمين﴾، ذكر أوّلاً أنّ (الحمد) في كلام العرب معناه الثناء الكامل، والألف واللّام لاستغراق الجنس من المحامد، فهو سبحانه يستحقّ الحمد بأجمعه إذ له الأسماء الحسنى والصفات العلى ... ثمّ قال: والحمد أعمّ من الشكر ... وذكر آراء الآخرين في ذلك، فقال:

«ذهب أبو جعفر الطبري وأبو العباس المبرد إلى أنّ الحمد والشكر بمعنى واحد سواء، وليس بمرضي، وحكاه أبوعبدالرحمٰن السلمي في كتاب (الحقائق) له عن جعفر الصادق وابن عطاء، قال ابن عطاء: معناه الشكر لله، إذ كان منه الامتنان على تعليمنا إيّاه حتى حمدناه. واستدلّ الطبري على أنّهما بمعنىً، بصحّة قولك: الحمد لله شكراً».

ثمّ ذكر القرطبي نقض ابن عطية لدليل الطبري، إذ قال: «وهو في الحقيقة دليل على خلاف ما ذهب إليه، لأنّ قولك شكراً، إنّما خصصت به الحمد، لأنّه على نعمة من النعم».

---

١ ـ الطبرسي، مجمع البيان، ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٥.



ثمّ نقل عن بعض العلماء قوله: إنّ الشكر أعمّ من الحمد، لأنّه باللسان والجوارح، والحمد إنّما يكون باللسان خاصّة. وقال: «وقيل: الحمد أعم لأنّ فيه معنى الشكر ومعنى المدح، وهو أعمّ من الشكر، لأنّ الحمد يوضع موضع الشكر ولا يوضع الشكر موضع الحمد». ثمّ نقل عن ابن عباس أنّه قال: الحمد لله كلمة كلّ شاكر ... ، وبيّن رأيه في ما سبق من آراء مستعيناً بموارد استعمال الكلمة لبيان معناها واستشهد على ذلك بالقرآن والحديث، وهو ما يؤكد مرجعيتها في اللغة، فقال: «الصحيح أنّ الحمد ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق احسان، والشكر ثناء على المشكور بما أولى من الإحسان. وعلى هذا الحمد قال علماؤنا: الحمد أعمّ من الشكر، لأنّ الحمد يقع على الثناء وعلى التحميد وعلى الشكر، والجزاء مخصوص إنّما يكون لمن أولاك معروفاً، فصار الحمد أعمّ في الآية لأنّه يزيد على الشكر، ويذكر الحمد بمعنى الرضا، يقال: بلوته فحمِدته، أي رضيته. ومنه قوله تعالى: ﴿مقاماً محموداً﴾ (الإسراء/ ٧٩). وقال (ع): (أحمد إليكم غسل الإحليل) أي أرضاه لكم ... »[١].

ويستعين الزمخشري المفسّر بعلوم البلاغة ـ وهو من أربابها ـ في التفاضل والترجيح بين المعاني والقراءات، ليختار منها ما هو أكثر بلاغة وأفضل مناسبة لبيان القرآن، ففي قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لا تقدِّموا بين يدي الله ورسوله واتّقوا الله إنّ الله سميع عليم﴾ (الحجرات/ ١)، يقول: « ... وفي قوله تعالى: ﴿لا تقدِّموا﴾ من غير ذكر مفعول: وجهان، أحدهما: أن يحذف ليتناول كلّ ما يقع في النفس ممّا يقدّم.

والثاني: أن لا يقصد قصد مفعول ولا حذفِه، ويتوجّه بالنهي إلى نفس التقدمة، كأنّه قيل: لا تقدِّموا على التلبّس بهذا الفعل ولا تجعلوه منكم بسبيل، كقوله تعالى: ﴿هو الذي يحيي ويميت﴾ ويجوز أن يكون من قدّم بمعنى تقدّم، كوجه وبين، ومنه مقدمة الجيش خلاف ساقته، وهي الجماعة المتقدّمة منه. وتعضده قراءة مَن قرأ: لا تقدموا، بحذف إحدى تاءي تتقدّموا».

---

١ ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١، ص ١٣٤.



ثمّ إنّه اختار الوجه الأوّل، لأنّه أكثر جمالاً وأبلغ كلاماً، فقال: «إلّا أنّ الأوّل أملأ بالحسن وأوجه، وأشدّ ملاءمة لبلاغة القرآن، والعلماء له أقبل ... »[1].

ولعلوم البلاغة ـ كما قدّمنا ـ دورها الأساسي ليس في إبراز إعجاز القرآن وعظيم بيانه فحسب، بل في توضيح المعاني وتقريب الصور البيانية في القرآن إلى قارئه، حتى يحسّها ويتلمّس مفاهيمها، ولذا يستطرد الزمخشري في توضيح المراد من الآية الكريمة مستعيناً بأدوات اللغة وبلاغتها، مستشهداً في ذلك بتفسير السابقين من الصحابة والتابعين، فيقول: «وحقيقة قولهم: جلست بين يدي فلان، أن يجلس بين الجهتين المسامتتين ليمينه وشماله قريباً منه، فسميت الجهتان يدين لكونهما على سمت اليدين مع القرب منهما توسعاً، كما يسمّى الشيء باسم غيره إذا جاوره وداناه في غير موضع، وقد جرت العبارة ههنا على سنن من المجاز، وهو الذي يُسمِّيه أهل البيان تمثيلاً.

ولجريها هكذا فائدة جليلة ليست في الكلام العريان: وهي تصوير الهجنة والشناعة فيما نُهوا عنه من الإقدام على أمر من الأمور دون الاحتذاء على أمثلة الكتاب والسنّة.

والمعنى: أن لا تقطعوا أمراً إلّا بعدما يحكمان به ويأذنان فيه، فتكونوا إمّا عاملين بالوحي المنزل، وإمّا مقتدين برسول الله (ص). وعليه يدور تفسير ابن عباس (رض) وعن مجاهد: لا تفتاتوا على الله شيئاً حتى يقصّه على لسان رسوله ... »[2].

ـ الزمخشري، المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٤٩.

ـ المصدر نفسه، ص ٣٥٠.



الفصل الرابع

منهج النقد في القراءات

١ ـ القراءات وأثرها في التفسير

٢ ـ نشأة القراءات وعواملها

٣ ـ حول تواتر القراءات

٤ ـ شروط القراءة الصحيحة

٥ ـ الترجيح بين القراءات ونقدها

٦ ـ المفسِّرون والقراءات



منهج النقد في القراءات

١ ـ القراءات وأثرها في التفسير:

القراءات جمع قراءة، وهي في اللغة مصدر سماعي لِقَرَأَ، ويراد بها في المصطلح: كيفية أداء كلمات القرآن من حيث نطق الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما[1]. ويُعنى بذلك في علم القراءات، الذي عرّفه ابن الجزري بأنّه: علم كيفية أداء القرآن واختلافها معزوّاً لناقله[2].

وحيث أنّ المعاني تتعلّق بالألفاظ ومنها تعرف دلالات الآيات، وحيث أنّ اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقص أو تغيير يعرف من علم القراءات، كان لهذا العلم تأثير أساسي في التفسير، ولذا عُدّ أحد العلوم التي يحتاج إليها المفسّر، «لأنّ به يعرف كيفية النطق بالقرآن وبالقراءات يترجّح بعض الوجوه المحتملة على بعض»[3].

ويمكن الاستفادة من الوحي الكريم، ما يكشف عن علاقة القراءة بالتفسير، وهو البيان، وتأخر البيان عن القراءة وترتّبه عليها[4]، قال تعالى: ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانك لِتَعْجل به * إنَّ علينا جمعَه وقُرآنه * فإذا قرأناهُ فاتّبع قرآنه * ثُمَّ إنَّ علينا بيانه﴾ (القيامة/ ١٦ ـ ١٩).

من هنا فإنّ المفسّرين عادة ما يبتدئون بعرض القراءات في الآيات وبيان اختلاف بعضها عن بعض، ومن ثمّ توجيه القراءات وتبيين علل ما ذهب إليه كلّ قارئ، وبهذا

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣١٨.

٢ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٠.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢١١.

٤ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ٢، ص ١٢٠.



التوجيه «تعرف جلالة المعاني وجزالتها»[1]، ثمّ ترجّح بعضها على بعض ... فهم كثيراً ما يرجعون في تفسير الآيات وبيان معانيها إلى الاستدلال بالقراءات، إثباتاً أو نفياً، أو ترجيحاً، وبذلك كانت القراءات أحد المعايير المؤثّرة في نقد نصوص التفسير، وأحد الأدوات الأساسية التي يستعان بها في تقييمه وتقويمه.

كما أنّ باختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام، وهي ثمرة التفسير ومبتغاه، ولذلك أمثلة كثيرة، منها: أنّ الفقهاء بَنَوا نقض وضوء اللّامس وعدمه على اختلاف القراءات في ﴿لَمَسْتُمْ﴾ و﴿لامَسْتُمْ﴾ (النساء/٤٣)، وكذلك جواز وطء الحائض عند الانقطاع وعدمه إلى الغسل، على اختلافهم في ﴿ولا تقربوهنّ حتى يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة/٢٢٢)، وهي قراءة نافع وأبي عمرو، وقرأ حمزة والكسائي ﴿حتّى يطَّهَّرن﴾[2].

ولكن ليس لكلّ اختلاف في القراءة أثر في التفسير، فإنّ اختلاف القراءات نوعان:

الأوّل: اختلاف القُرّاء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المدّ والإمالات والتخفيف والتسهيل... وهو غرض مهم جداً ـ في القراءة ـ ولكن لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف المعاني.

الثاني: اختلاف القُرّاء في حروف الكلمات، مثل: مَلِك يوم الدين، ومالك يوم الدين، وننشرها، وننشزها، وكذلك اختلاف الحركات الذي يختلف معها معنى الفعل، كقوله: ﴿ولمّا ضُرِبَ ابنُ مريمَ مثلاً إذا قومُك منهُ يَصُدُّون﴾ (الزخرف/٥٧)، فقد قرأ نافع بضمّ الصاد، وقرأ حمزة بكسر الصاد. فالأُولى بمعنى: يَصُدُّون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى: صُدودهم في أنفسهم، وكلا المعنيين حاصل منهم ... وهذه القراءات: «لها مزيد تعلّق بالتفسير، لأنّ ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبيّن المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يُثير معنىً غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يكثر المعاني في الآية الواحدة...»[3].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٣٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٢٦. وانظر: القرطبي، المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٢٣، وج ٣، ص ٨٨.

٣ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٥٢.



كما أنّ من القراءات المنسوبة إلى بعض الصحابة والتابعين، ما قد زيد فيها على وجه التفسير، لا أنّه جزء من الآيات، قال ابن الجزري: وربّما كانوا يدخلون التفسير في القراءة إيضاحاً وبياناً، لأنّهم محقِّقون لما تلقّوه عن النبيّ (ص) قرآناً، فهم آمنون من الالتباس، وربّما كان بعضهم يكتبه معه[1].

ومن أمثلة ذلك: قراءة سعد بن أبي وقاص: (وله أخ أو أُخت من أُم) أخرجها سعيد بن منصور، فالقراءة المتواترة: ﴿وله أخٌ أو أُختٌ فلكلِّ واحدٍ منهما السُّدس﴾ (النساء/ ١٢).

وقراءة ابن عباس: ﴿ليس عليكم جُناحٌ أن تبتغوا فضلاً من ربّكم﴾، في مواسم الحج، أخرجها البخاري، في التفسير، و: في مواسم الحج، مدرجة.

وقراءة ابن الزبير: (ولتكن منكم أُمّةٌ يدعونَ إلى الخيرِ ويأمرون بالمعروفِ وينهونَ عن المنكرِ ويستعينون بالله على ما أصابهم)، قال عمرو: فما أدري، أكانت قراءته أم فسّر؟ أخرجه سعيد بن منصور، وأخرجه ابن الأنباري وجزم بأنّه تفسير.

وأخرج عن الحسن أنّه كان يقرأ: ﴿وإنْ منكم إلّا واردها﴾، الورود الدخول. قال ابن الأنباري: قوله: (الورود الدخول) تفسير من الحسن لمعنى الورود، وغلط فيه بعض الرواة فألحقه بالقرآن[2].

ومن ذلك أيضاً، ما نقله الطبري بسنده عن حبيب بن ثابت، قال: أعطاني ابن عباس مصحفاً فقال: هذا على قراءة أُبَيّ، قال: فما استمتعتم به منهنّ ... إلى أجلٍ مُسَمّى[3].

وعلى هذا ما يوردونه من معنىً أو إضافة تفسيرية للآية، ويقولون أنّها في قراءة ابن مسعود، أو أُبَيّ بن كعب، خاصة ممّا ينسب إلى الصحابة، فإن ذلك بمعنى ما كان

---

١ ـ نقله السيوطي في الإتقان، ج١، ص٢٤٣، وأشبهه بالحديث المدرج.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٢٤٣.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٤، ص١٧، (النساء/ ٢٤).



يفسِّر الكلمة، أو هكذا فسّر الكلمة، خصوصاً أنّ الإقراء في عصرهم كـان بمـعنى: تعليم لفظ القرآن ومعناه[1].

قال ابن عطيّة: «فأمّا ابن مسعود فأبى أن يزال مصحفه فترك، ولكن أبى العلماء قراءته سدّاً للذريعة، ولأنّه روي أنّه كتب فيه أشياء على جهة التفسير، فظنّها قوم من التلاوة، فتخلّط الأمر فيه، ولم يسقط فيما ترك معنىً من معاني القرآن، لأنّ المعنى جزء من الشريعة، وإنّما تركت ألفاظ معانيها موجودة في الذي أثبت»[2].

وقد روى عن مجاهد أنّه قال: «لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود قبل أن أسأل ابن عباس ما احتجت أن أسأله عن كثير ممّا سألته عنه»[3].

ممّا يدلّ على اشتمال تلك القراءة لتفسير كثير من الآيات وبيان المراد منها.

وحتّى القراءات الشاذة فلم يخلو التعرّض لها من فائدة، قال أبو عبيدة في كتاب فضائل القرآن: إنّ القصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبيين معانيها، وذلك كقراءة عائشة وحفصة: (حافظوا على الصّلَوات والصّلاة الوسطى صلاة العصر)، وكقراءة ابن مسعود: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما)، ومثل قراءة أُبَيّ: (للّذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهرٍ فإن فاءوا فيهنّ...).

قال الزركشي: «فهذه الحروف وما شاكلها قد صارت مفسِّرة للقرآن، وقد كـان يروى مثل هذا عن بعض التابعين في التفسير فيستحسن ذلك، فكيف إذا روي عن كبار الصحابة، ثمّ صار في نفس القراءة! فهو الآن أكثر من التفسير وأقوى، فأدنى ما يستنبط من هذه الحروف معرفة صحّة التأويل، على أنّها من العلم الذي لا يعرف العامة فضله، إنّما يعرف ذلك العلماء، ولذلك يعتبر بهما وجه القرآن، كقراءة مَن قرأ: (يقضِ الحقّ) فلمّا وجدتها في قراءة عبدالله: (يقضي الحق) علمت أنّها إنّما هي: (يقضِ)

---

١ ـ العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج٢، ص١٩٢.

٢ ـ ابن عطية، المصدر السابق، ج١، المقدمة، ص٤٨.

٣ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٤٢.



فقرأتها على ما في المصحف، واعتبرت صحّتها بتلك القراءة، وكذلك قراءة مَن قرأ: (أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلّمهم) ثمّ لما وجدتها من قراءة أُبَيّ: (تنبئهم) علمت أن وجه القراءة (تكلّمهم) في أشباه من هذا كثيرة»[1].

واختلفوا في الآية، إذ قُرئت بقراءتين، على قولين: أحدهما: أنّ الله قال بهما جميعاً، والثاني: أنّ الله تعالى قرأ بقراءة واحدة إلّا أنّه أذن أن يقرأ بقراءتين[2].

وسنأتي على بحث هذا لاحقاً، فالقراءات غير القرآن، وهي ليست من الوحي، قال الزركشي: «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد (ص)، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها»[3].

ومع تعدّد القراءات فبأيّها يُعمل؟ قال ابن العربي: «القراءتان كالآيتين فيجب أن يعمل بهما...»[4].

ذلك أنّهم اعتقدوا تواتر القراءات عن النبيّ (ص)، لذلك قال ابن الجزري: «وكلّ ما صحّ عن النبيّ (ص) من ذلك فقد وجب قبوله، ولم يسع أحد في الأُمّة ردّه ولزم الإيمان به، وأنّ كلّه منزل من عند الله، إذ كلّ قراءة منها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلّها، واتّباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً، لا يجوز ترك موجب أحدهما لأجل الأخرى ظناً أنّ ذلك تعارض...»[5].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٣٨.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص٣٢٦.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣١٨.

٤ ـ أبو بكر محمد بن عبدالله، ابن العربي، أحكام‌القرآن، ج ١، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص٦٩.

٥ ـ أبو الخير محمد بن محمد، بن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج ١، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م، ص ٥١.



وقال ابن تيمية: «إنّ القراءتين كالآيتين، فزيادات القراءات كزيادات الآيات، لكن إذا كان الخط واحداً واللفظ محتملاً كان ذلك أخصر في الرسم»[1].

وأصرّ ابن تيمية على الأخذ بالقراءات وإن تغيّر المعنى فيها، فقال في موضع آخر بعد ذكر بعض القراءات: «فهذه القراءات التي يتغاير فيها المعنى كلّها حق، وكلّ قراءة منها مع القراءة الأخرى بمنزلة الآية مع الآية، يجب الإيمان بها كلّها واتباع ما تضمنته من المعنى علماً وعملاً، لا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى ظناً أنّ ذلك تعارض»[2].

وقال الشنقيطي ـ وهو من المفسّرين المعاصرين ـ: «إعلم أنّ القراءتين إذا ظهر تعارضهما في آية واحدة، فإنّ لهما حكم الآيتين، كما هو معروف عند العلماء»[3].

وفي مقابل هذا الرأي نجد رأياً آخر يؤكّد على توافق القراءات في المعنى، إذ إنّ الأصل أنّ الله تعالى عنى معنىً واحداً من الآية الواحدة، فإن جواز تعدّد القراءة لا يعني بالضرورة جواز تعدّد المعنى، فحيثما أمكن تحمل القراءات على معنى واحد، يقول مكّي بن أبي طالب: «وحمل القراءتين على معنىً واحد أحسن»[4].

وقال السمين الحلبي: «الأصل توافق القراءات»[5].

فإنّ الأصل، أنّ القرآن الكريم نزل بلغة قريش، ثمّ إنّه سمح للناس القراءة على سبعة حروف ـ من باب التسهيل كما سيأتي ـ، لذا فإنّ حمل القرآن على قراءة واحدة هو الأقرب للأصل، وقد روي عن الإمام محمد الباقر بن عليّ بن الحسين، أنّه قال:

---

١ ـ د. محمد الشايع، أسباب اختلاف المفسّرين، ص٣٧، عن: مجموع الفتاوى، ج٣، ص ٤٠٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٣٩١.

٣ ـ محمد الأمين، الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج٢، بيروت، عالم الكتب، ص ٨.

٤ ـ أبو محمد مكي، ابن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، ج١، تحقيق: د.محي الدين رمضان، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، ص ٢٢٢.

٥ ـ د. محمد الشايع، أسباب اختلاف المفسّرين، ص٣٧، عن: الدر المصون، ج٣، ص ٥٥٥.



«القرآن نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة»[1].

ولمّا كان للقراءات هذا الأثر في التفسير، كان لابدّ من بحث المواضيع المرتبطة بنشوء القراءات وحُجّيتها والقول بتواترها، وشرائط القراءة الصحيحة ومعايير تمييزها عن القراءات الشاذة... لأنّ هذه المباحث ترتبط بشكل مباشر بعملية نقد القراءات وأُسس الترجيح بينها، فإذا قلنا بتواتر القراءات مثلاً لم يجز نقدها، وإذا ما اعتبرنا أنّ القراءات منزلة كان ردّها بمثابة ردّ التنزيل والوحي الكريم.

أضف إلى أنّ ضوابط القراءة ومعاييرها التي تدخل في اختيارها والالتزام بها، هي نفسها تشكل الأسس التي يتعامل بها المفسّرون ـ عادة ـ في النقد والترجيح بينها، لذا كان من الضروري التعرّض لتلك المطالب بنوع من التفصيل، فهي مناط البحث وجوهره في القراءات، ومن الله نستمد التوفيق.

---

١ ـ أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكليني الرازي، الأصول من الكافي، ج ٢، ط ٣، طهران، دار الكتب الاسلامية، ح ١٢.

٢ ـ نشأة القراءات وعواملها:

نزل القرآن الكريم من لدنِ الحكيم الخبير على قلب نبيّنا محمد (ص) بواسطة ملك كريم هو جبرائيل (ع)، وكان ابتداء الوحي المبارك بكلمة: إقرأ، كما ذهب إلى ذلك معظم المفسّرين، قال الطبرسي: «وأكثر المفسّرين على أنّ هذه السورة أوّل ما نزل من القرآن، وأوّل يوم نزل جبرائيل (ع) على رسول الله (ص) وهو قائم على حِراء علّمه خمس آيات من أوّل هذه السورة»[1].

والآيات هي قوله تعالى: ﴿إقرأ باسم ربّك الّذي خلق * خلق الإنسان مِن علق * إقرأ وربُّك الأكرم * الّذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق/ ١ ـ ٥).

فكان أوّل المقرئين جبرائيل بأمر من الله سبحانه وتعالى، ليقرأ الرسول الكريم آيات الذِّكر الحكيم، وليحفظها على عين الله تعالى، قال تعالى: ﴿سَنُقرِئك فَلا تَنسى﴾ (الأعلى/ ٦)، وقال جلّ شأنه: ﴿إنّا نحنُ نزّلنا الذِّكر وإنّا له لحافظون﴾ (الحجر/ ١٥).

ثمّ أمر النبيّ الكريم بإبلاغ الرسالة وإقراء الناس القرآن، شيئاً فشيئاً حتّى يحفظوا ألفاظه ويستوعبوا معانيه ويعملوا بأحكامه، قال تعالى: ﴿وقرآناً فَرَقناه لِتقرأه على النّاس على مكثٍ ونزّلناه تنزيلاً﴾ (الإسراء/ ١٠٦).

وهكذا شرع الرسول الكريم بتعليم الناس، الأقربين فالأقربين، القرآن، قراءةً ومعنىً، وكانت سنّته (ص) أن يجمع بين تعليم أداء الألفاظ وبيان معاني الحروف والكلمات، فعن عثمان وابن مسعود وأُبيّ «أنّ رسول الله (ص) كان يُقرئهم العشر فلا يتجاوزونها إلى عشر أخرى حتّى يتعلّموا ما فيها من العمل، فيُقرِئهم القرآن والعمل جميعاً»[2].

ولمّا ازدادت أعداد المسلمين وانتشروا في البلاد، أمر رسول الله (ص) بعض

---

١ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج ١٠، ص ٣١٧.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١١٩٩.



أصحابه أن يُقرئوا الناس القرآن ويعلّموهم ويُرشدوهم، سواء مَنْ حلّ منهم عند الرسول (ص)، أو مَنْ كان متفرقاً في البلاد، حيث روى البخاري بإسناده عن أبي إسحاق عن البراء، قال: «أوّل مَنْ قدم علينا (يعني المدينة) من أصحاب النبيّ (ص) مصعب بن عمير وابن أُمّ مكتوم، فجعلا يُقرِئانِنا القرآن، ثمّ جاء عمار وبلال، ولمّا فتح (ص) مكّة ترك معاذ بن جبل للتعليم، وكان الرجل إذا هاجر إلى المدينة دفعه النبيّ (ص) إلى رجل من الحفظة ليعلِّمه القرآن»[1].

ثمّ غدت سنّة تعليم القرآن متداولة بين المسلمين، خصوصاً مع حثّ الإسلام على العلم والتعليم، فإن زكاة العلم تعليمه، ولمّا كان «القرآن» دستور الدين القويم ومرجعه الأوّل، كان من الطبيعي أن يكون القرآن محور التفاف المسلمين واختلافهم إليه، يتعاهدونه بالحفظ ويتناولونه بالتعلّم والتدبّر.

ومن الطبيعي أن يتفاوت الناس في قابلياتهم ويتباينوا في استعداداتهم ليتقدّم بعض على بعض في العلم والفهم، وهكذا فإن بعض المسلمين قد أتقنوا قراءة القرآن وتعليمه، فظهرت جماعة سمّوا القُرّاء، ممّن عرفوا بتعاهد القرآن الكريم وتلاوته وتدارسه، وكان ذلك بداية تبلور ظاهرة تعليم القرآن وانتشار القراءة بين المسلمين، ففي «المغازي» للواقدي: «وكان من الأنصار سبعون رجلاً شببة يُسمّون (القُرّاء) كانوا إذا أمسوا أتوا ناحية المدينة فتدارسوا وصلّوا»[2].

وانبرى بعض الصحابة لحفظ القرآن الكريم في حياة الرسول (ص)، وهو ما يؤكِّد سلامة القرآن الكريم وحفظه وصيانته من التحريف والنقص والزيادة على عهد الرسول الكريم (ص)، وقد عدّ الذهبي في كتابه (معرفة القُرّاء) سبعة ممّن حفظوا القرآن في حياة النبيّ (ص) وهم: أُبيّ بن كعب (ت: ٢٠هـ)، وعبدالله بن مسعود

---

١ ـ أبي عبدالله، الزنجاني، تاريخ القرآن، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، ص ٣٥.

٢ ـ محمد بن عمر، الواقدي، المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، ج ١، ط ١، لندن، جامعة أكسفورد، ١٩٦٦م، ص ٣٤٧.

(ت: ٣٢هـ)، وأبو الدرداء عويمر بن زيد (ت: ٣٢هـ)، وعثمان بن عفّان (ت: ٣٥هـ)، وعليّ ابن أبي طالب (ت: ٤٠هـ)، وأبو موسى الأشعري (ت: ٤٤هـ)، وزيد بن ثابت (ت: ٤٥هـ)، وقال: «فهؤلاء الذين بلغنا أنّهم حفظوا القرآن في حياة النبيّ (ص) وأخذ عنهم عرضاً وعليهم دارت أسانيد قراءة الأئمّة العشرة»[١].

نزل القرآن بلغة قريش[٢]، لأن قريش كانت مهد نزول القرآن، ولابدّ للقرآن أن ينزل بلغتهم، وهم المخاطبون الأوائل به، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا مِن رسول إلّا بلسان قومه ...﴾ (إبراهيم/ ١٤).

ولذا تلقّت قريش القرآن دون أن تختلف فيه، مع أنّ القرآن قد تحدّى الناس جميعاً ـ ومنهم زعماء قريش وأدباؤها ـ في أن يأتوا بمثله أو أن يعارضوه، ولم يستطع مشركو قريش تحدّي القرآن فلم يكن هناك مجال لأي نقد، أو وجود أيّة هفوة أو اختلاف ينفذوا من خلاله لتكذيبه، وقد قال تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كبيراً﴾ (النساء/ ٤).

ثمّ إنّ الأمر اختلف لمّا بدأ عدد المسلمين بالتكاثر ليدخل في الاسلام من سائر العرب، على اختلاف قبائلهم ومساكنهم، ولكلّ قبيلة من العرب لهجتها وطريقتها في أداء الحروف ونطق الكلمات[٣]، ولمّا كان منهج الاسلام اليسر والسماحة، لم يكن إرغام الناس على تبديل لهجاتهم وما درجوا عليه قروناً من الزمن بالأمر المستساغ، بل إنّه

---

١ ـ ج ١، ص ٣٩. وانظر: د. عبدالهادي الفضلي، القراءات القرآنية، ط ٢، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠م، ص ١٦ وما بعدها.

٢ ـ روي أنّ عثمان بن عفان دعا زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث ابن هشام... وقال للرهط القرشيين الثلاثة: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم» ففعلوا ذلك. (صحيح البخاري، ج ٣، كتاب المناقب، ص ١٢٩١).

٣ ـ أُنظر على سبيل المثال: ألفاظ اختلفت فيها لغة الحجاز ولغة تميم: السيوطي، المزهر، ج ٢، ص ٢٧٥. ولا زال الاختلاف موجوداً في اللهجات عند سائر الأقوام ومختلف اللغات، فهي ظاهرة بشرية عادية.



ليس بالأمر الممكن. فلا الرسالة تريد تغيير الناس ولا تتّسع ظروف الدعوة واضطراب أحداثها وتزاحم الفتن والمصاعب بها إلى أن تؤسس مدارس لتعليم اللّغة وإقامة اللحن في ألسنهم، لذا قرأ كل أناس القرآن بلهجتهم وأقرّ الرسول (ص) ذلك، ولم يستنكر عليهم أداء حروف القرآن بحسب طريقتهم المألوفة، جرياً على عادتهم وتوسعة عليهم، ولعلّ هذا هو المراد بالأحرف السبعة الواردة في بعض الروايات عن الرسول (ص).

فعن عبدالله بن مسعود (رض) أنّه سمع رجلاً يقرأ آية سمع النبيّ (ص) قرأ خلافها، فأخذ بيده فانطلق به إلى النبيّ، فقال (ص): كلاكما محسن فاقرءا. قال ابن مسعود: أكبر علمي، قال (ص): «فإن مَنْ كان قبلكم اختلفوا فأهلكهم»[١].

وعن عبدالله بن مسعود أيضاً، قال: أقرأني رسول الله (ص) سورة حم، ورحت إلى المسجد عشيّة، فجلس إليَّ رهط، فقلت لرجل من الرهط: اقرأ عليَّ، فإذا هو يقرأ حروفاً لا أقرؤها، فقلت له: مَنْ أقرأكها؟ فقال: أقرأني رسول الله (ص). فانطلقنا إلى رسول الله (ص) وإذا عنده رجل، فقلت له: اختلفنا في قراءتنا، فإذا وجه رسول الله (ص) قد تغيّر ووجد في نفسه حين ذكرت له الاختلاف، فقال: «إنّما أهلك مَنْ قبلكم الاختلاف»، ثمّ أسرّ إلى عليّ، فقال عليّ: إنّ رسول الله (ص) يأمركم أن يقرأ كل رجل منكم كما علم. فانطلقنا وكل رجل منّا يقرأ حروفاً لا يقرؤها صاحبه[٢].

فالملاحظ في تلك الرواية أن كل قارئ كان يعتبر قراءته هي التي أقرأها رسول الله (ص) إيّاه، وأنّ الرسول (ص) اعتبر الاختلاف بين الصحابة في تلقّي وقبول قراءة أحدهم للآخر اختلافاً يدعو للقلق، ولذا أقرّ رسول الله (ص) أن يقرأ كل واحد منهم القرآن «كما علم»، أي كما اعتاد أن يقرأ، بلغته ولهجته، فإذا كانت اللهجة معروفة ومأنوسة، فلا بأس بالقراءة بها، كما ورد في حديث أبي العالية: قال: «قرأ على رسول الله (ص) من كل خمسةٍ رجل، فاختلفوا في اللغة، فرضِيَ قراءتهم كلّهم، فكان بنو تميم

---

١ ـ البخاري، الصحيح، فضائل القرآن، باب اقرؤا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم، رقم ٤٧٧٥.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤، ح ١١.



أعرب القوم»[١].

قال البغوي: «أظهر الأقاويل وأصحّها وأشبهها بظاهر الحديث: أنّ المراد من هذه الحروف: اللغات، وهو أن يقرأ كل قوم من العرب بلغتهم، وما جرى عليه عادتهم من الادغام والاظهار، والامالة والتفخيم، والاشمام والاتمام، والهمز والتليين، وغير ذلك من وجوه اللغات، إلى سبعة أوجه منها في الكلمة الواحدة»[٢].

ونقل أبو شامة عن بعض الشيوخ أنّه قال: أنزل القرآن بلسان قريش ومَن جاورهم من العرب الفصحاء، ثمّ أبيح للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها على اختلافهم في الألفاظ والإعراب، ولم يكلّف أحد منهم الانتقال عن لغته إلى لغة أخرى للمشقة، ولِما كان فيهم من الحميّة، ولطلب تسهيل فهم المراد[٣].

أمّا ما ذهب إليه كثيرون من أنّ القراءات مصدرها الوحي[٤]، اعتماداً على ما في الحديث عن رسول الله (ص): «إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسّر منه»[٥]، فإنّ الرواية مجملة وليست مبيّنة، فقد اختلفت عبارات العلماء في الأقوال المنقولة في تفسير معنى الأحرف، فنهم مَن ذكر أنّها خمسة وثلاثون قولاً،

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، المقدمة، ص٣٣.

٢ ـ قال ابن عاشور: «وفي الحديث إشكال، وللعلماء في معناه أقوال يرجع إلى اعتبارين: أحدهما اعتبار الحديث منسوخاً والآخر اعتباره محكماً. وممّن قال بنسخه: الباقلاني، وابن عبدالبر، وأبو بكر بن العربي، والطبري والطحاوي ... على أساس أن ذلك كان مباحاً صدر الاسلام ثمّ نسخ بحمل الناس على لغة قريش. وقال: وذهب جماعة إلى أنّ المراد من الأحرف لهجات العرب في كيفية النطق، كالفتح والامالة والمد والقصر، والهمز والتخفيف على معنى أن ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن. وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدّمنا». (انُظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٥٥).

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ١٥١.

٤ ـ انظر: د. عبدالعال سالم، مكرم، القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م، ص٣٣.

٥ ـ رواه البخاري في: الصحيح، كتاب فضائل القرآن.



وهو القرطبي في تفسيره[1]، ومنهم مَن عدّها بنحو أربعين قولاً، وهو السيوطي في الإتقان، قال: «اختلف في معنى هذا الحديث على نحو أربعين قولاً»[2]، وجمع بعض الباحثين ما ذكر من أقوال فكانت واحداً وخمسين قولاً[3]، والخلاصة أنّه لا يمكن الخروج من هذه الأقوال برأي قاطع يستند فيه إلى ما في هذه الروايات من معنى (الأحرف)، ويبقى المجال فيه مفتوحاً للاحتمالات بما يترجّح فيها من أدلة عقلية.

ومن هذا المنطلق قال ابن قتيبة: «فكان من تيسيره أن أمره بأن يقرأ كلّ قوم بلغتهم وما جرت عليه عادتهم، فالهذلي يقرأ (عتى حين) يريد (حتّى حين) لأنّه هكذا يلفظ بها ويستعملها، والأسدي يقرأ (يعلّمون) و(تِعلم) و(تِسود وجوه) و(ألم إعهد إليكم)، والتميمي يهمز، والقرشي لا يهمز، والآخر يقرأ (وإذا قيل لهم) و(غيض الماء) بإتمام الضم مع الكسر، و(هذه بضاعتنا ردّت إلينا) باتمام الكسر مع الضم، و(ما لك لا تأمنا) بإتمام الضم مع الإدغام، وهذا ما لا يطوع به كل لسان.

ولو أنّ كل فريق من هؤلاء أُمِرَ أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده، طفلاً وناشئاً وكهلاً، لاشتدّ ذلك عليه وعظمت المحنة فيه، ولم يمكنه إلّا بعد رياضة للنفس طويلة وتذليل للسان وقطع للعادة. فأراد الله برحمته ولطفه أن يجعل لهم متّسعاً في اللغات ومتصرّفاً في الحركات، كتيسيره عليهم في الدين»[4].

فليس القرآن أنزل بسبعة أحرف بمعنى سبع قراءات، أو أنّ الرسول (ص) كان يقرأ بسبعة أحرف نزل بها الوحي[5]، فإن في ذلك مشقّة وصعوبة على الناس في أن يقرأوه، كما إن ذلك مدعاة للاختلاف والانشقاق فيما بينهم، وكلا الأمرين خلاف

---

١ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٢.

٢ ـ السيوطي، الإتقان،، ج ١، ص ٤٥.

٣ ـ عبدالحليم قابة، القراءات القرآنية، ص ١٠٤.

٤ ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣٠ ـ ٤٠.

٥ ـ ممّن يذهب إلى ذلك: د. عبدالعال سالم مكرم، المصدر السابق، ص ٣٢.

لمصالح الاسلام ومباين لمراميه، وإنّما القرآن «... نزل على حرف واحد من عند الواحد وإنّما الاختلاف يأتي من قبل القُرّاء»[1]. وهو المروي عن الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق.

قال طه حسين: «القراءات السبع ليست من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً، ولا مغتمزاً في دينه، وإنّما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها، وقد حاولوا بالفعل وتماروا، وخطّأ بعضهم بعضاً، ولم نعلم أنّ أحداً من المسلمين كفّرَ أحداً لشيء من هذا، وليست هذه القراءات بالأحرف السبعة التي أنزل عليها القرآن»[2].

فكان اختلاف القُرّاء في عهد الرسول (ص) وفقاً للهجاتهم ولغاتهم، ولم يكن ذلك يعدّ اختلافاً في القرآن، أو في نزوله، وإنّما هو اختلاف في قراءته، بحسب طريقة أداء كل قوم لحروف عربيتهم، ولذا لم يعدّ ذلك أمراً يدعو للقلق، أو يتطلّب الإصرار على توحيد القراءات بلهجة واحدة أو نطق الحروف بأداء واحد، إذ ترك مسألة تقارب اللهجات وتوحيد اللغات للزمن، فلمّا أخذ القرآن موقعه في حياة المسلمين وتعاهدوه بالقراءة والدرس، تقاربت بشكل طبيعي لهجاتهم واقتربت من لغة القرآن، والذي كان له الفضل الكبير في خلود اللغة العربية وتوحيد أصولها[3].

ومن هنا كانت هناك قراءات كثيرة يرجع منشؤها إلى اعتبارات لهجية أثّرت في اختلاف القراءات عن بعضها البعض.

على أنّ الاختلاف الذي نجده اليوم في ما وصلنا من القراءات أوسع من اختلاف اللهجات، لذا فهو مصدر بعض القراءات، لا جميعها، وإنّما اتّسع الاختلاف بعد وفاة

---

١ ـ الكليني، الكافي، ج٢، ص ٦٣٠.

٢ ـ طه حسين، في الأدب الجاهلي، ص ٩٥.

٣ ـ الرافعي، إعجاز القرآن، ص٢٢٩. و: الصالح، فقه اللغة، ص ١٤٠.



رسول الله (ص).

فبعد وفاته (ص) عمد جمع من الصحابة إلى جمع القرآن في مصاحف كعبدالله بن مسعود، وأُبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، والمقداد بن الأسود وأضرابهم، وربّما اختلفوا في ضبط النص أو كيفية قراءته، ومن ثمّ اختلفت مصاحف الصحابة الأولى، وكان كل قطر من أقطار البلاد الإسلامية يقرأ حسب المصحف الذي جمعه الصحابي النازل عندهم.

ثمّ إنّ الصحابة افترقوا في البلدان، وجاء الخلف، وقرأ القرآن كثير من غير العرب[1]، ولمّا بدت بعض بوادر الاختلاف، انتبه لذلك بعض الصحابة فأشار حذيفة ابن اليمان على عثمان بن عفان ـ أيام خلافته ـ ليقوم بتوحيد المصاحف قبل أن يذهب كتاب الله عرضة الاختلاف والتمزّق، فأمر عثمان بكتابة مصحف موحّد، وإحراق ما سواه من المصاحف، ثمّ أمرَ بنسخ مصاحف موحّدة وإرسالها إلى الأمصار وإلجاء المسلمين على قراءتها وترك ما سواها من مصاحف.

فقد روى البخاري في صحيحه، عن أنس، أن حذيفة بن اليمان قدِمَ على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، وقال لعثمان: أدرك هذه الأُمّة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلي إلينا الصحف ننسخها في المصاحف ثمّ نردّها إليك، فأرسلت بها إليه، فأمر زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعد بن أبي وقاص وعبدالرحمٰن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف. قال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنّما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى نسخوا الصحف في المصاحف، ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل في كل أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن

---

١ ـ ابن عطية، المصدر السابق، المقدمة، ص٤٧.



في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق[1].

وبعث عثمان مع كل مصحف مَن يُقرِئ الناس على الضبط الموحّد في تلك المصاحف، فبعث مع المصحف المكي عبدالله بن السائب، ومع الشامي المغيرة بن شهاب، ومع الكوفي أبا عبدالرحمن السلمي، ومع البصري عامر بن قيس ... وهكذا.

إلّا أنّ هذا الأمر لم يلغ الاختلاف في القراءة، واستمرّ الاختلاف في القراءة بين الأمصار، لاختلاف قارئ كل مصر في قراءته لبعض الآيات عن غيره، تبعاً للمصحف الذي بين يديه، أو لاختلافه في قراءته.

فقد قرأ ابن عامر ـ مقرئ الشام ـ: ﴿**جاؤوا بالبيّنات وبالزبر**﴾ (آل‌عمران/ ١٨٤) ـ بالباء ـ لأن مصحف الشام كان كذلك، وقرأ الباقون بغير باء[2].

وقرأ نافع وابن عامر: ﴿**سارعوا إلى مغفرة من ربّكم**﴾ (آل‌عمران/ ١٣٣) بلا واو، لأن مصحف المدينة ومصحف الشام كان خُلْواً عنها، ونافع مدني وابن عامر شامي، وقرأ الباقون بالواو، لأن مصاحفهم كانت مشتملة عليها[3].

ولعلّ ممّا ساعد على ذلك عوامل أخرى، منها: بداءة الخط العربي آنذاك، فكثيراً ما كانت الكلمة تكتب على غير قياس النطق بها، ولا زال بقي شيء من ذلك في رسم الخط الراهن، وكذلك خلو الكتابة من النقط، والتجريد عن الشكل، فكانوا يكتبون الكلمة عارية عن علائم الحركات القياسية في وزنها وإعرابها، فكانت الكلمة تحتمل لوجوه عدّة في قراءتها، ومن ثمّ إسقاط الألفات، فكان القرآن مكتوباً بالخط الكوفي، حيث لا تكتب الألفات الممدودة في الكثير من الكلمات فيه[4].

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٢٥٠.

٢ ـ مكي ابن أبي طالب، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٠.

٣ ـ مكي ابن أبي طالب، المصدر السابق، ج ١، ص٣٥٦.

٤ ـ محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن، ج ٢، ط ٢، ص ١٤.



ويبدو أنّ عثمان انتبه لهذا الأمر، ولكنّه اعتمد على قوّة العرب في أدائهم ولغتهم في حسن قراءتهم للمصاحف، وهذا ما نقله ابن أبي داود، إذ يقول: «لمّا فرغ من المصحف أُوتِيَ به عثمان فنظر فيه، فقال: قد أحسنتم وأجملتم، أرى فيه شيئاً من لحن، ستقيمه العرب بألسنتها، ثمّ قال: لو كان المُمْلي من هذيل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا»[1].

وقد حاول بعض العلماء نفي أن يكون الاختلاف في رسم المصحف وشكله والاختلاف في رسم المصاحف الأولى، مصدر الاختلاف في القراءات، وكان دليلهم الأساس في ذلك أنّ بدايات ظاهرة الاختلاف في القراءة كانت قبل تدوين المصاحف الأئمّة، حيث كان «الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب»[2]، وأنّ هذه الظاهرة كانت قبل وجود النقط والشكل، ومن ثمّ اعتماد القراءات على النقل والرواية، وأخيراً: إنّ القُرّاء ذهبوا في قراءة بعض الآيات، بما يخالف رسم المصحف الموجود عندهم، اعتماداً على النقل الصحيح عندهم.

قال أبو شامة: «والقراءة نقل، فما وافق منها ظاهر الخط كان أقوى، وليس اتباع الخط بمجرّده واجباً ما لم يعضده نقل»[3]. ومن الشواهد على ذلك أنّ القُرّاء السبعة كلّهم قد أثبتوا الياء في (إيلافهم) مع أنّه في الخط ساقط[4].

والواقع أنّ اعتماد المسلمين على النقل والحفظ أمر صحيح، وهو الذي حفظ القرآن الكريم وقراءته بنمط واحد وعلى حرف واحد منذ نزل حتى يومنا الحاضر، وبذلك كانت مصاحف المسلمين اليوم واحدة كما إنّ قراءة عامّة المسلمين للقرآن واحدة.

---

١ ـ أبو بكر عبدالله، ابن أبي داود السجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق: أ. جفري، ص٣٢ ـ ٣٣.

٢ ـ ابن الجزري، النشر، ج١، ص٦.

٣ ـ أبو شامة، ابراز المعاني، ص٤٠٦. وراجع في تفصيل أدلة القائلين بهذا الرأي: القراءات للدكتور الفضلي، ص٩٨.

٤ ـ ابن الجزري، النشر، ص٤٩٩.



إلّا أنّ القراءات لم تلتزم تماماً بهذا المعيار، لذا وجد الاختلاف بينها، وفيها قراءات شاذّة لا يمكن قبولها بحال، وبالتالي فإنّ القُرّاء السبعة، أو غيرهم لم يلتزموا ولم يلزموا أنفسهم تماماً بهذا الضابط، من الاعتماد على النقل الصحيح دون غيره، لذا نجد في بعض قراءاتهم ما فيه خلاف لإجماع المسلمين، ممّا يدلّ على أنّ لهذا الاختلاف مصادر غير النقل، فلا يمكن قبول القراءات الشاذّة على أساس أنّها متواترة أو منقولة متداولة منذ عهد الرسول (ص) والصحابة، إذ إنّ قراءتهم من الأصل كانت واحدة، قال عبدالرحمٰن السلمي: «كانت قراءة أبي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة، كانوا يقرأون القراءة العامة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله (ص) على جبريل مرّتين في العام الذي قبض فيه، وكان زيد قد شهد العرضة الأخيرة، وكان يُقرِئُ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده الصديق في جمعه وولّاه عثمان كتابة المصحف»[1].

نعم، ما ذكره أبو شامة يؤكّد وجود رسم في المصاحف المتداولة مخالف للنقل المتواتر أو المجمع عليه، ولذا نبّه على عدم الاعتماد كلياً على رسم الخط، لأنّه قد يكون فيه إشكال، واتباعه يوقع في الخطأ، كما هو الحال في بعض القراءات، وبالتالي جعل النقل الصحيح حاكماً على خط المصحف لا العكس، وموافقة الخط للنقل يقوّيه ويدعمه.

ثمّ إنّ البلاد قد اتّسعت، والمسلمين قد كثروا، واختلط العرب بالعجم، وأهل البوادي ـ ممّن كانوا يحفظون اللغة ـ بالحضر، ونزح كثير منهم إلى المدن، فاختلطت اللغات، وضعفت الملكات. قال ابن قتيبة: «وقد كان الناس قديماً يقرأون بلغاتهم، ثمّ خلف قوم بعد قوم من أهل الأمصار وأبناء العجم، ليس لهم طبع اللغة، ولا علم التكلّف، فهفوا في كثير من الحروف وزلّوا وقرأوا بالشاذ وأخلّوا ... »[2].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٣٧.

٢ ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٥٨.



وظهرت بعد ذلك آراء لغويّة ومدارس نحويّة مختلفة، كما برزت إلى الوجود اتجاهات فقهية كان فيها للرأي والاجتهاد جولة ومتّسع، ولم يكن عالم القراءات بمعزل عن حركة الفكر وتيارات الثقافة في الأُمّة، فكانت هناك اجتهادات متعددة واختلافات كثيرة، وربّما استغلّها البعض لتمرير مبتغاه وتوجيه هواه كما هو الحال في بعض القراءات الشاذة والموضوعة، وقلّ الضبط واتّسع الخرق، وكاد الباطل يلتبس بالحق[1].

ولهذه الأسباب ولغيرها ممّا الله أعلم بها، لم يعد بالإمكان الاعتماد على النقل الشفوي لقلة الضبط والاختلاف في الرواية، فتصدّى بعض العلماء لتدوين ما وصل بأيديهم من العلم في هذا الباب، ومحاولة حصر وضبط ما بلغهم من القراءات.

قال ابن الجزري: «فكان أوّل إمام معتبر جمع القراءات في كتاب أبو عبيد القاسم ابن سلام، وجعلهم فيما أحسب خمسة وعشرين قارئاً مع هؤلاء السبعة وتوفي سنة أربع وعشرين ومائتين».

وكان بعده أحمد بن جبير بن محمد الكوفي نزيل أنطاكية، جمع كتاباً في قراءات الخمسة من كل مصر واحد وتوفي سنة ثمان وخمسين ومائتين.

وكان بعده القاضي إسماعيل بن إسحاق المالكي صاحب قالون ألّفَ كتاباً في القراءات جمع فيه قراءة عشرين إماماً منهم هؤلاء السبعة توفي سنة إثنتين وثمانين ومائتين.

وكان بعده الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري جمع كتاباً حافلاً سمّاه (الجامع) فيه نيف وعشرون قراءة توفي سنة عشر وثلاثمائة.

وكان بعده أبو بكر محمد بن أحمد بن عمر الداجوني جمع كتاباً في القراءات وأدخل معهم أبا جعفر أحد العشرة وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة.

---

١ ـ ابن الجزري، النشر، ج ١، ص ١٥.



وكان في أثره أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد أوّل مَنْ اقتصر على قراءات هؤلاء السبعة فقط، وروى فيه عن هذا الداجوني وعن ابن جرير أيضاً وتوفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة[1].

وفي هذا السياق التاريخي يتّضح لنا سير نشوء القراءات والعوامل المؤثرة في ذلك، كما يتّضح لنا سير تدوين وتقرير القراءات السبع، التي كانت من اختيار ابن مجاهد، دون أن يكون لذلك أي ارتباط بالحروف السبعة، الواردة في الروايات.

---

١ ـ ابن الجزري، المصدر السابق، ص٣٣.

٣ ـ حول تواتر القراءات:

«المتواتر» في اصطلاح الحديث: «هو الحديث الصحيح الذي يرويه جمع يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب، عن جمع مثلهم في أوّل السند ووسطه وآخره»[١].

وواضح من التعريف أنّ التواتر يكون حيث يبلغ رجال إسناد الحديث حدّاً من الكثرة والانتشار بحيث يؤمن معه تواطؤهم على الكذب.

ويجب أن تكون هذه الكثرة في جميع طبقات رواة الحديث، بمعنى أن يكون السند متصلاً، يرويه جمع عن جمع في كل دور وطبقة، فالكثرة تنقل عن الكثرة منذ ابتداء السند حتى نهايته.

ولا يكون الحديث متواتراً لو توفّرت الكثرة في طبقة دون أخرى أو حتّى لو توفّرت الكثرة في جميع طبقاته إلّا في طبقة واحدة، سواء كانت تلك في أوّل السند أو وسطه، أو آخره، فلا يسمّى ذلك الحديث متواتراً بأيّ حال[٢].

وينقسم المتواتر إلى لفظي ومعنوي، فالمتواتر اللفظي ـ وهو المراد في تواتر القراءات ـ هو الذي رواه الجمع المذكور في أوّل السند ووسطه وآخره بلفظ واحد وصورة واحدة، وهو كما يقول ابن الصلاح: «عزيز جدّاً، بل لا يكاد يوجد، ومَنْ سُئِل عن إبراز مثال لذلك أعياه تطلبه».

والأكثرون على أنّه باشتراط المطابقة اللفظية فيه من كل وجه يستحيل وجوده في غير القرآن الكريم[٣].

وبناءً على ذلك فهل تنطبق شرائط التواتر في القراءات؟

فقد ذهب جماعة كثيرون من علماء الفن إلى تواتر القراءات السبع، بل تواتر

---

١ ـ د. صبحي، الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، ط١، جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م، ص١٤٧.

٢ ـ محمد هادي معرفة، التمهيد، ج٢، ص٦٥.

٣ ـ الصالح، علوم الحديث، ص١٤٩.



القراءات العشر كلّها، قال الزرقاني: «والتحقيق الذي يؤيّده الدليل، هو أنّ القراءات العشر كلّها متواترة، وهو رأي المحققين من الأصوليين والقُرّاء كابن السبكي وابن الجزري، والنويري، بل هو رأي أبي شامة في نقل آخر صحّحه الناقلون عنه، وجوّزوا أن يكون الرأي الآنف -بتواتر القراءات حال اجتماع القُرّاء لا حال افتراقهم- مدسوساً عليه، أو قاله أوّل أمره ثمّ رجع عنه بعدُ»[١].

وربّما بالغ بعضهم في القول حتّى قال: «مَنْ زعم أنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقوله كفر»، لأنّه يؤدّي إلى عدم تواتر القرآن، كما نسب ذلك الزرقاني إلى أبي سعيد فرج بن لب، مفتي الديار الأندلسية[٢].

وقد اقترن بحث القراءات في ذهن الكثيرين بأمرين آخرين، هما:

١ - ارتباط تواتر القراءات بتواتر القرآن الكريم.

٢ - الربط بين القراءات السبع وروايات الأحرف السبعة.

وكان لا بدّ من الوقوف عند هذين الأمرين قبل الولوج في بحث تواتر القراءات، لأن وجود ذهنية مسبقة تربط بين موضوع لاحق بمقدّمتين مقدّستين، إحداهما تتعلّق بالقرآن الكريم، وأخرى تعود إلى السنّة النبويّة ... إن وجود هذا الربط المسبق يجعل التعرض لمسألة تواتر القراءات أمراً حرجاً ويغلق الباب أمام أي بحث في هذا الموضوع، لأنّه يمس اعتقاداً أساسياً ومسألة مقدّسة لا نقاش فيها، ولذا كان من اللّازم حل تلك الإشكالية المقترنة بهذين الأمرين.

أوّلاً - تواتر القرآن لا يتوقف على تواتر القراءات:

فقد اعتقد البعض أنّ القول بعدم تواتر القراءات يؤدِّي إلى عدم تواتر القرآن، لذا

---

١ - الزرقاني، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٣٩.

٢ - المصدر نفسه، ص ٤٣٤.



قال القاضي أبو سعيد فرج بن لب الأندلسي: «مَنْ زعم أنّ القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقوله كفر»[1].

ولابدّ لنا أن نتساءل أوّلاً: هل كان القرآن قبل تدوين القراءات السبع وإعلان رسميتها من قبل ابن مجاهد، متواتراً أم لا؟ ولا شك أنّه كان متواتراً يتناقله المسلمون من صدر إلى صدر ويتعاهدونه بالتلاوة والحفظ والقراءة والكتابة.

وثانياً: هل ارتبط تواتر القرآن بتواتر القراءات وتوقف عليه؟

والجواب: لا، فهذا الزركشي ينفي هذا الارتباط إذ يقول: «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد (ص) والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها»[2].

إذ قد يتّفق على صورة كلمة، ولكن يختلف في تلفظها أو في حركتها الإعرابية، لذا قال الخوئي: «إن تواتر القرآن لا يستلزم تواتر القراءات، لأنّ الاختلاف في كيفية تعبير الكلمة لا ينافي الاتفاق على أصلها، كما إنّ الاختلاف في خصوصيات حدث تاريخي ـ كالهجرة مثلاً ـ لا ينافي تواتر نفس الحدث...»[3].

ثانياً ـ مسألة الربط بين القراءات وحديث الأحرف السبعة:

فقد قال البعض إنّ المقصود بالأحرف السبعة الواردة في الروايات هي القراءات السبع، وقد شاع هذا الاعتقاد في ذهن كثير من العامّة، بل ربّما كان اختيار ابن مجاهد لعدد السبعة ارتباط بهذا الموضوع.

قال مكي: «وإنّما كانوا سبعة لوجهين: أحدهما أن عثمان(رض) كتب سبعة مصاحف ووجّه بها إلى الأمصار، فجعل عدد القُرّاء على عدد المصاحف.

---

١ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٤٣٥.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٣١٨.

٣ ـ الخوئي، البيان، ص١٧٣.



الثاني: أنّه جعل عددهم على عدد الحروف التي نزل بها القرآن وهي سبعة، على أنّه لو جعل عددهم أكثر أو أقلّ لم يمتنع ذلك إذ عدد الرواة الموثوق بهم أكثر من أن يحصى»[١].

والواقع أنّه لا ارتباط من قُرب ولا بُعد بين القراءات السبع والأحرف السبعة.

فإنّ الوجوه التي تعرّضت لها روايات الأحرف السبعة ـ على فرض صحّتها ـ لا تنطبق مع وجوه اختلاف القراءات.

فإنّ هذه الروايات قد شملت أربع طوائف هي: اختلاف اللهجات، وجواز تبديل الكلمات المترادفة مكان بعضها البعض، واختلاف معاني الآيات (لبعضها ظهر ولبعضها بطن) والرابعة تنوّع الآيات إلى أبواب سبعة، بحسب المعاني[٢].

ورغم ميل العلماء إلى المعنى الأوّل، إلّا أنّ هذه الوجوه جميعاً لا تنطبق مع الوجوه السبعة التي عدّها ابن قتيبة من وجوه الخلاف في القراءات، والتي غالباً ما تكون في إعراب الكلمة أو حركة بنائها أو في حروف الكلمة، أو بالتقديم أو التأخير... إلخ[٣].

لذا انبرى العلماء لفكّ هذا الارتباط الذهني المتوهّم، وإفراد كل من الموضوعين عن الآخر، فقد نقل الزركشي عن الإمام الهروي قوله: «ولا يتوهّم أن قوله (ص): (أنزل القرآن على سبعة أحرف) انصرافه إلى قراءة سبعة من القُرّاء يولدون من بعد عصر الصحابة بسنين كثيرة، لأنّه يؤدّي إلى أن يكون الخبر متعرياً عن فائدة إلى أن يحدثوا، ويؤدّي إلى أن لا يجوز لأحد من الصحابة أن يقرأ إلّا بما عَلِمَ أنّ السبعة من القُرّاء يختارونه، قال (الهروي في كتابه الكافي): وإنّما ذكرناه لأن قوماً من العامّة يتعلّقون به»[٤].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٢٩.

٢ ـ راجع للتفصيل: محمد هادي معرفة، التمهيد، ج ٢، ص ٩٨.

٣ ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٣٦ ـ ٣٨.

٤ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٣٠.



وقال أبو شامة: «ظنّ قوم أنّ القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة وإن يظن ذلك بعض أهل الجهل»[1].

ثالثاً ـ عدم الإجماع على تواتر القراءات:

فإنّ من لوازم التواتر، تلقّي علماء الفن الأمر بالقبول وعدم الاختلاف فيه، لأنّ توفر الكثرة في إسناد رواية ما ترغم الجميع على قبول تواترها ولا يمكن لأحد معارضة ذلك.

أمّا إذا برز الاختلاف في الأقوال، فإنّ ذلك يدعو للتأمل بأنّ تواتر الرواية أو الحديث مخدوش في أحد طبقاته، أو غير باعث للاطمئنان في صحّة صدوره مطلقاً.

وإذا ما نظرنا إلى آراء القوم في مسألة تواتر القراءات نجد تبايناً في الأقوال واختلافاً في الأنظار إليها، على أقوال:

١ ـ منهم مَن يحكم بأنّ الجميع روايات آحاد، «ويستدل على ذلك بأنّ القول بتواترها منكر يؤدِّي إلى تكفير مَنْ طعن في شيء منها، مع أنّ الطعن وقع فعلاً من بعض العلماء والأعلام».

٢ ـ ومنهم مَنْ يقول أنّ القراءات متواترة حال اجتماع القُرّاء، لا حال افتراقهم، وهو رأي صرّح به أبو شامة في المرشد الوجيز في الباب الخامس منه.

٣ ـ ومنهم ـ كابن الحاجب ـ يذهب إلى تواتر القراءات السبع، غير أنّه يستثنى منها ما كان من قبيل الأداء والامالة وتخفيف الهمزة.

٤ ـ ومنهم مَنْ يقول: «القراءات السبع متواتَرة تواتراً تاماً، أي نقلها عن النبيّ (ص) جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم...» ويشمل ذلك المد والإمالة والتخفيف، فكل ذلك متواتر بلا شك، وهو الذي قال به ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه ومحشيه.

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٨٠.



٥ ـ ومنهم مَن يقول بأنّها كلّها متواترة، وأنّها منزلة من الله تعالى والقطع بذلك واجب، وقد نسبه أبو شامة إلى جماعة من المقرئين المتأخرين وغيرهم من المقلّدين[١].

وأنت ترى اختلاف القول في ذلك بين أئمّة الفن، ولا ترى في أدلّة القائلين بالتواتر تأكيداً موثقاً لدعوى التواتر في أسانيد تلك القراءات واحدة واحدة، بل كان الحافز إلى القول ـ في الأعم الأغلب ـ الإقران بين تواتر القرآن وتواتر قراءاته، والتأثّر بالأجواء العامّة التي صاحبت هذه القراءات، من اقتران عددها بالأحرف السبعة، كما مرّ في الروايات، ومن إعلان رسميتها من ابن مجاهد ومَنْ تبعه من العلماء والقُرّاء وتناوله لها بالحفظ والإقراء.

أمّا إذا نظرنا إلى أقوال أئمّة الفن فإنّنا نجد أن دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات من السلف إلى الخلف لا دليل عليها، بل الدليل على عكس ذلك، فالأُمّة مختلفة إجمالاً وتفصيلاً، سواء في تواتر القراءات، أو مساحة التواتر فيها[٢]، قال الإمام الزركشي: «إنّ التحقيق أنّ القراءات السبع متواترة عن الأئمّة السبعة، أمّا تواترها عن النبيّ (ص) ففيه نظر، فإن إسناد الأئمّة السبعة بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد»[٣].

جدير ذكره أن أبا شامة يشير إلى أنّ مسألة تواتر القراءات مسألة مستحدثة وليست متواترة عند القدماء، فهو يقول: «ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أنّ القراءات السبع متواترة، ونقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القُرّاء السبعة، دون ما اختلفت فيه ...»[٤].

وأخيراً نشير إلى أنّه لا القُرّاء السبعة أنفسهم ولا ابن أبي داود الذي أوّل مَنْ ألّف

---

١ ـ أُنظر: الزرقاني، المصدر السابق، ص٤٣٤ ـ ٤٤٥.

٢ ـ محمد الفاضل، اللنكراني، مدخل التفسير، ط٢، قم، ص ١٤٨.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٣١٩.

٤ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ص٤٣٦.



فيهم قد نصّوا على تواتر قراءاتهم عن النبي (ص).

فإن هذه «القراءات لم تكن متميزة عن غيرها إلّا في قرن الأربعمائة، جمعها أبو بكر ابن مجاهد، ولم يكن متسع الرواية والرحلة كغيره»[1].

رابعاً ـ نظرة في أسانيد القراءات:

قال الإمام الزركشي: «أمّا تواترها عن النبيّ (ص) ففيه نظر، فإن إسناد الأئمّة السبعة موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة، وهذا شيء موجود في كتبهم، وقد أشار الشيخ شهاب الدين أبو شامة في كتابه (المرشد الوجيز) إلى شيء من ذلك»[2].

وأراد باستواء الطرفين والواسطة، بأنّ الإسناد يجب أن يكون متواتراً في ثلاث مراحل:

الأوّل: في طبقات الرواة من عصرنا إلى القارئ.

الثاني: في الواسطة إلى القارئ وطبقة القارئ نفسه.

الثالث: في إسناد الرواة من القارئ إلى النبيّ (ص).

فإذا ما نظرنا إلى أسانيد القراءات، قد نجد كثرة من الأسانيد والرواة في كل طبقة حتى نبلغ الواسطة إلى القارئ نفسه لنجد أن قراءته قد رويت بواسطة آحاد، فإن لكل قراءة راويين عن القارئ نفسه.

وربّما يجاب بأن هذين الراويين هما اللّذان اختارهما ابن مجاهد من بين كثيرين غيرهما، فقد قال الزركشي: «إن في هذه الكتب مثلاً قراءة نافع من رواية ورش وقالون، وقد روى الناس عن نافع، منهم: إسماعيل بن أبي جعفر المدني وأبو خلف

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٣١٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣١٩.



وابن حبان والأصمعي والسبتي وغيرهم، ومن هؤلاء مَنْ هو أعلم وأوثق من ورش وقالون، وكذا العمل في كل راوٍ وقارئ»[1].

إلّا أنّ ذلك لا يورثنا العلم الإجمالي المطلوب بتواتر النقل بنفس القراءة، فقد يتعدّد الرواة ولكنهم يختلفون في ما ينقلون، فلا يتحقق التواتر اللفظي المطلوب.

وإذا ما أغمضنا عن هذا الأمر، فإنّ التواتر ينقطع في طبقة القارئ نفسه، ليكون سند القراءة شخص واحد، هو القارئ لا غيره.

والأهم من ذلك هو إسناد القراءات بين القارئ والرسول (ص)، فهو إسناد آحاد ولا يفيد التواتر بأي حال.

لنأخذ مثلاً، قراءة نافع، فإنّ إسناده، على فرض التسليم بصحّته، يصل في مراحله الأخيرة إلى ثلاثة، هم: عبدالله بن عياش، وعبدالله بن عباس، وأبو هريرة، وهؤلاء قرأوا على زيد بن ثابت، وأُبيّ، وعمر، وهؤلاء قرأوا على رسول الله (ص)[2].

ومن الواضح أنّ هذا الإسناد روايات آحاد لا يفيد التواتر.

والمسألة الأخرى أنّ النظر في هذه الأسانيد يفيد أن هذه الأسانيد تشريفية وليست روائية بالمعنى الدقيق للكلمة.

فهي أسانيد لم يدّعيها القُرّاء أنفسهم، ولا عبّروا عن مشايخهم بالألفاظ المعتبرة في الرواية والحديث، مثل: سمعت، حدّثني، أقرأني ... إلخ.

وإنّما رتّبت الأسانيد بأنّ هؤلاء قرأوا على غيرهم ممّن ذكروا بنحو من الإجمال والعموم، لا يفيد بأنّ التلميذ قد قرأ على أستاذه هذه القراءة حرفاً حرفاً، فهو قد قرأ على فلان، ولم يعلم أنّه قرأ القرآن بأيّة قراءة، فلربّما قد قرأ بقراءة أخرى.

أُنظر مثلاً: نافعاً مقرئ المدينة، فقد ورد في أسانيد قراءته أنّه قرأ على أبي جعفر،

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٣٢٥.

٢ ـ ابن الجزري، النشر، ج١، ص٩٢.



وأبو جعفر، هو يزيد بن القعقاع أحد القُرّاء الثلاثة المتمّمين للسبعة، وصاحب قراءة خاصّة به، وله رواته المختصّون به.

فهل يروي نافع عنه قراءته أم قراءة أبي جعفر، أم أنّ أبا جعفر كان يقرأ بقراءتين، إحداهما قرأها لنافع والأخرى قرأها لغيره؟

وهكذا يتبيّن لنا أنّ التواتر مفقود في أسانيد القراءات، على الأقل بينهم وبين الرسول (ص)، لذا قال أبو شامة: «وغاية ما يبديه مدّعي التواتر... إنّه متواتر إلى ذلك الإمام الذي نسبت القراءة إليه، بعد أن يجهد نفسه في استواء الطرفين والواسطة، إلّا أنّه بقي عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبيّ (ص)... وهنالك تسكب العبرات»[1].

خامساً ـ القراءات إختيار لا إسناد:

إنّ نظرة عامّة إلى ترجمة القُرّاء، وطريقة قراءاتهم على المشايخ، ومنحى انتخابهم لقراءة خاصّة بهم، تدلّنا بوضوح على أنّ القراءات كانت اختيار القُرّاء وليس حتماً أنّها القراءة التي تلقّوها من الشيخ أو الأستاذ.

وربّما تتلمذ بعضهم على أستاذ، كما هو الحال في نافع الذي تتلمذ على يد أبي جعفر المدني، ثمّ انفرد نافع بقراءة خاصّة به وهو رغم تتلمذه على أبي جعفر ـ وهو أحد القُرّاء العشرة ـ إلّا أنّه يقول: تركت من قراءة أبي جعفر سبعين حرفاً[2].

وربّما قرأ المقرئ على أكثر من أستاذ ثمّ اختار من بين ما سمعه وقرأه قراءة خاصّة به وفق ضوابط معيّنة.

فهذا نافع يقول: «قرأت على هؤلاء، فنظرت إلى ما اجتمع عليه إثنان منهم فأخذته، وما شذّ فيه واحد تركته، حتّى ألّفت هذه القراءة»[3].

---

١ ـ محمد هادي معرفة، التمهيد، ج ٢، ص ٦٧، عن: المرشد الوجيز، ص ١٧٨.

٢ ـ شمس الدين أبي عبدالله، الذهبي، معرفة القُرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، ط ١، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩م، ص ٩١.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٩١.



وهذا أبو عمرو بن العلاء البصري، كان ـ كما يقول اليزيدي عنه ـ قد عرف القراءات، فقرأ من كلّ قراءة بأحسنها وبما يختار العرب ومما بلغه من لغة النبيّ (ص) وجاء تصديقه في كتاب الله[1].

وأنت ترى أنّه لم يصفه بأنّه قرأ بما تواتر عنده عن رسول الله (ص)، وإنّما كان يقرأ من كل قراءة بأحسنها، أي أنّه كان يختار من القراءات المختلفة التي سمعها وفق الضوابط التي ذكرها.

ونجد الكسائي يقرأ على محمد بن عبدالرحمٰن بن أبي ليلى، إلّا أنّه «اختار لنفسه قراءة».

وقال عنه أبو عبيد في كتاب القراءات: «كان الكسائي يتخيّر القراءات فأخذ من قراءة حمزة ببعض وترك بعضاً»[2].

والظاهر أنّ الاختيار هو المصطلح المقترن بالقراءات، فلا نجد استخدام لغة الإسناد، كما هو الحال في الحديث، بل نجد عبارات: اختار، اختيار... إلخ.

لذا قال الذهبي عن خلف الكوفي: «وله اختيار أقرأ به»[3].

ومن الطبيعي أن تكون القراءات اختياراً لا روايةً، لأنّه لا يعقل ولم ينقل أنّ القُرّاء رووا القراءات حرفاً بحرف عن مشايخهم، وإنّما ما ذكر هو أنّه سمعوا من مشايخهم واختاروا قراءة واحدة، أو قراءة ملفقة من عدّة مشايخ، أو انتخبوا قراءة وعدّلوا وحذفوا منها. وكل ذلك كان يتم بقواعد منها أن تكون قد قرئت من قبل بعض مشايخهم ممّن قرأوا على الصحابة... ولكنّهم ربّما كانوا يجدون بعض القراءات أكثر مطابقة للقرآن وموافقة للصحف وقواعد اللغة فاختاروها، وربّما لم يجدوا إسناداً أو نسبة لكثير من القراءات إلى النبيّ (ص) فلجأوا إلى القواعد العامّة أو انتخاب القراءة

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٨٤.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٠٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٧١.



التي يجتمع عليها إثنان أو أكثر من مشايخهم، إلّا أنّهم في جميع الحالات لم يصرِّحوا بأنّهم قرأوا بما تواتر نقله عن النبي (ص).

وربّما نجد في مَن نقل عنه القُرّاء خلاف، كما في ابن عامر الذي اختلف في مشايخه ولم يتفقوا إلّا في المغيرة المخزومي الذي قالوا بأنّه قرأ على عثمان.

وأمّا مَنْ هو المغيرة المخزومي؟ فهو شخص مجهول إذ لا يعرف عنه شيء، قال الذهبي: «وأحسبه كان يقرئ بدمشق في دولة معاوية، ولا يكاد يعرف إلّا من قبل قراءة ابن عامر عليه»[1].

وظلّ الأمر مجهولاً عند البعض، لذا نقل ابن الجزري عن بعض أنّه قال: «لا يدري على مَنْ قرأ»[2].

ولاحظ أيضاً تعبير «على مَنْ قرأ» وغياب تعبير «عمّن أسند قراءته» وحتى «عمّن أخذ قراءته».

ولذا نجد أنّ القراءات السبع، أو العشر، نسبت إلى أصحابها، لأنّها كانت من اختيارهم، ولم تنسب إلى مشايخهم الذين قرأوا عليهم، فلو كانت تلك القراءات تلقّوها نصاً دون تغيير من أساتذتهم ومشايخهم لكان الأولى نسبتها إلى هؤلاء، دون القُرّاء أنفسهم[3].

سادساً ـ تمحيص القراءات وانتقادها:

لو كانت القراءات متواترة عن النبيّ (ص) لما تجرّأ مسلم على إنكارها ولما أقدم عالم على انتقادها، بل كان الرادّ عليها كالرادّ على الله.

والواقع أن أوّل مَنْ أجرى عملية النقد والتمحيص في القراءات، القُرّاء السبعة أو

---

١ ـ التمهيد، ج ٢، ص ٦٦، عن: طبقات القُرّاء، ج ١، ص ٤٠٤.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ باختصار عن: التمهيد، ج ٢، ص ٦٨.



العشرة أنفسهم، قبل غيرهم، ولم يقبلوا قراءة بعضهم البعض كاملة دون تدقيق أو تحقيق، أو حذف أو تغيير، ولو كانت عقيدتهم أنّ القراءة التي تلقّوها متواترة عن النبيّ (ص) لما تركوا بعضها، ولو كانوا يثقون بالنقل الواصل إليهم لما تردّدوا في تلقّيها وتبنّيها.

ولهذا السبب ترك نافع من قراءة أبي جعفر سبعين حرفاً[1]، وكذلك كان الجيل الذي بعدهم، لا يتلق ما يعطيه أستاذه حرفياً ـ لأنّه لم يكن يراه قطعاً متواتراً عن النبيّ (ص) ـ بل ربّما ترك بعض ما يصله، فهذا خلف أبو محمد الأسدي البزاز البغدادي، وهو أحد راويي قراءة حمزة الكوفي، قال عنه ابن أشتة: «كان خلف يأخذ بمذهب حمزة إلّا أنّه خالفه في مائة وعشرين حرفاً»[2].

ولم تسلم القراءات أيضاً من مناقشة العلماء لها، كما لم يسلم القُرّاء أنفسهم من النقد، فهذا حمزة الكوفي «قد ذمّه جماعة من أهل الحديث في القراءة وأبطل بعضهم الصلاة باختياره ـ قراءته ـ».

وقال الساجي: «سمعت سلمة بن شبيب يقول: كان أحمد يكره أن يصلّي خلف مَنْ يصلّي بقراءة حمزة». وقال أبو بكر بن عياش ـ وهو شيخ قراءة وأخذ عنه الكسائي وغيره ـ: «قراءة حمزة عندنا بدعة»[3].

والانتقاد وجّه أيضاً إلى رواة القراءات، فهذا هشام بن عمار، أحد راوِيَي قراءة عبدالله بن عامر الدمشقي، أنكر عليه أحمد ـ اللفظ بالقرآن ـ حتى أنّه قال: «إن صلّوا خلفه، فليعيدوا الصلاة»[4].

فلو كانت القراءات متواترة عن النبيّ (ص)، هل يصحّ لمسلم أن ينكر بعضها، أو

---

١ ـ الذهبي، معرفة القُرّاء، ص٩١.

٢ ـ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج٣، ص٢٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص٢٧.

٤ ـ المصدر نفسه، ج١١، ص٥٤.



أن يحكم ببطلان الصلاة بها، أو أن يصفها بأنّها بدعة؟!

هل يمكن تناول القراءات بالنقد والانتقاد لولا أنّ هؤلاء المنتقدين كانوا لا يرون تواتر هذه القراءات ويعتقدون بعدم نقلها عن النبيّ (ص).

وكذا الحال في إنكارهم لبعض القراءات، فقد أنكر أبو العباس المبرد قراءة أهل المدينة ﴿هؤلاء بناتي هُنّ أطهر لكم﴾ وقال: هو لحن فاحش، وإنّما هي قراءة ابن مروان ولم يكن له علم بالعربية.

كما أنكر أهل المدينة على الكسائي، لمّا حجّ المهدي وتقدّم الكسائي يصلّي، فهمز، فأنكروا عليه، وقالوا: إنّه ينبر[*] في مسجد رسول الله (ص) بالقرآن[1].

أضف إلى ذلك عدّ علماء الفن لكثير من القراءات السبع بالشذوذ والخروج عن ضوابط القراءة الصحيحة المقبولة، فكانت موضع إنكار العلماء جميعاً ولم يجوّزوا القراءة بها، تجدها في كتب القراءات[2].

وكل ذلك يدل دلالة واضحة على عدم تلقي هؤلاء العلماء تلك القراءات تلقي المتواترات، فلم يعدّوها من النقل المتواتر، بل اعتبروها اختيار المقرئ وما بلغه عن طريق الآحاد.

سابعاً ـ تواتر قراءة الأُمّة:

ومع الاختلاف في القراءات، إلّا أنّ الأُمّة اجتمعت منذ صدر الاسلام على قراءة

---

* ـ النبر: همز الحرف ولم تكن قريش تهمز في كلامها، قال رجل: يا نبيء الله، فنهره النبيّ (ص) وقال: إنّا معشر قريش لا ننبر، وفي رواية: لا تنبر باسمي.

١ ـ ابن الأثير، النهاية، ج ٥، ص ٧.

٢ ـ كالتيسر لأبي عمرو الداني، والنشر لابن الجزري، والكشف لمكي بن أبي طالب، واتحاف البشر للدمياطي، والمرشد الوجيز لأبي شامة وغيرها. ولمزيد من الأمثلة على ذلك، أُنظر: التمهيد، ج ٢، ص ٦٩ ـ ٧٣.

عامة موافقة لرسم المصحف المحفوظ الذي يتداوله المسلمون جيلاً بعد جيل، فإنّ قراءة المهاجرين والأنصار، كما يقول أبو عبدالرحمن السلمي، كانت واحدة: «كانوا يقرأون القراءة العامة، وهي القراءة التي قرأها رسول الله (ص) على جبريل مرّتين في العام الذي قبض فيه ... »[1].

وهذا لا يعني أنّه ربّما كانت هناك اختلافات في كيفية النطق وأداء الكلمات، من حيث اللغات واللهجات، وإنّما بمعنى أنّ تلك القراءة كانت متفقة في كتابة الكلمات وترتيبها في المصحف، وقراءة المسلمين في مصحف واحد لم يتغيّر منذ عصر الصحابة حتى يومنا الحاضر، أكبر دليل على تواتر القرآن وتواتر قراءته العامة الشائعة والمتداولة بين سائر الناس، دون الحاجة إلى النظر في الأسانيد.

حدّث محمد بن سيرين (ت: ١١٠هـ) عن عبيدة السلماني، قال: «القراءة التي عرضت على النبيّ (ص) في العام الذي قبض فيه هي القراءة التي يقرأُها الناس اليوم»[2].

بقي أمر وهو أنّ نفي التواتر عن القراءات السبع لا يعني بحال نفي التواتر عن سائر ما رووه، فإنّ المقدار الذي يتفقون عليه يحمل معه أثر التواتر، إذ إنّ اجتماعهم على قراءة يفيد الاطمئنان بصحّة صدورها.

كما إنّ نفي التواتر لا يعني عدم قوّة إسناد بعض القراءات، أو الركون إليها والوثوق بصحّة صدورها، كما نجده في قراءة حفص عن عاصم، فإنّ أرباب التحقيق اعتبروها أصحّ القراءات سنداً، واختاروها فكانت هي القراءة «الدارجة بين المسلمين، وكانت تكتب بالسواد وباقي القراءات تكتب بألوان أخرى للتمييز»[3].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٢٣٧.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٥٠.

٣ ـ محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج ٥، قم، مكتبة اسماعيليان، ١٣٩٠هـ، ص ٤.



ثمّ إنّ قراءة عاصم امتازت بسند رائع ومتين، فهو لم يأخذ القراءة إلّا من أبي عبدالرحمٰن السلّمي والذي بدوره أخذها عن علي وكان يعرضها على زر بن حبيش ـ تلميذ ابن مسعود ـ للتأكد والاطمئنان.

قال ابن عياش: قال لي عاصم: ما أقرأني أحد حرفاً إلّا أبو عبدالرحمٰن، وكان أبو عبدالرحمٰن قد قرأ على علي، فكنت أرجع من عنده فاعرض على زر، وكان قد قرأ زر على عبدالله، فقلت لعاصم: لقد استوثقت[1].

لذا فإنّ القول بعدم تواتر القراءات لا يعني بحال انسداد باب العلم فيها ولا إسقاط الحُجّية عنها جميعاً.

كما لا يعني ذلك بحال، القول بعدم تواتر القرآن الكريم، لأنّ القرآن الكريم ـ وكذا قراءته الدارجة ـ قد تواتر على نقله وحفظه الملايين من المسلمين جيلاً بعد جيل ونسلاً بعد آخر، فهو حجّة الله الدائمة ومعجزة الله الخالدة، تحرسه عين الله، وهو المتعهّد ببقائه والمتكفّل بنقائه، أليس هو القائل جلّ ذكره: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون﴾ (الحجر/ ٩).

---

١ ـ الذهبي، معرفة القُرّاء، ج ١، ص ٧٥.



٤ـ شروط القراءة الصحيحة:

لا شك أنّ القراءات لم تكن محصورة في سبع، وإنّما كان هذا اختيار ابن مجاهد من بين ما وصله من قراءات، ولذا فإنّ بعضهم أضاف إليها ثلاث قراءات أخرى لتكون عشراً[١] ... وكان القُرّاء المنتشرون في سائر البلاد أكثر بكثير، بل كان من المعاصرين لهؤلاء أيضاً قُرّاء آخرون اشتهروا، وإن لم تدوّن قراءاتهم في الكتب، ولم يشتهروا مبلغ اشتهار السبعة أو العشرة المعروفين من القُرّاء.

ومع كثرة القُرّاء والقراءات، وفيهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المقتصر على وصف من هذه الأوصاف، وكثرة الاختلاف وقلّة الضبط ... كان لابدّ من وضع ضوابط ومعايير للتمييز بين المشهور والشاذّ، والصحيح والسقيم... ومن ذلك ما قاله ابن الجزري: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصحّ سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردّها ولا يحلّ إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين.

ومتى اختلّ ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذّة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم ممّن أكبر منهم. هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف ... وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد خلافه»[٢].

والذي ذكره هو الذي ذهب إليه علماء الفن إجمالاً ولكن على اختلاف في التفصيل، قال الزركشي: «وقال مكي: وقد اختار الناس بعد ذلك، وأكثر اختيارهم إنّما هي في الحرف إذا اجتمع فيه ثلاثة أشياء: قوة وجه العربية، وموافقته للمصحف، واجتماع العامة عليه، والعامة عندهم هو ما اتفق عليه أهل المدينة وأهل الكوفة، فذلك عندهم

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٢٥٣.

٢ ـ ابن الجزري، النشر، ج ١، ص ١٥.



حجة قوية توجب الاختيار، وربّما جعلوا العامة ما اجتمع عليه أهل الحرمين ... »[1].

فحلّ اجتماع العامّة محل صحّة السند، وهو فرق بَيِّن كما ترى، وإن أريد منه الاطمئنان من صحّة النقل، وهو المرجو من صحّة السند أيضاً.

وأمّا الشيخ شهاب الدين أبو شامة فيقول: «كل قراءة ساعدها خط المصحف، مع صحة النقل فيها، ومجيئها على الفصيح من لغة العرب فهي قراءة صحيحة معتبرة، فإن اختلّ أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراءة أنّها شاذة وضعيفة، أشار إلى ذلك جماعة من العلماء المتقدِّمين ... »[2].

فلم يرتضِ أبو شامة، ومَن قبله من العلماء موافقة العربية ولو بوجه، كما ذهب إلى ذلك ابن الجزري، وإنّما اشترط في القراءة أن تجيء على الفصيح من لغة العرب، والفصاحة تختلف عن الموافقة، كما هو معلوم.

قال ابن الجزري: «وقولنا في الضابط: ولو بوجه، نريد به وجهاً من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعاً عليه، أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضرّ مثله إذا كانت القراءة ممّا شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم، وهذا هو المختار عند المحققين في ركن موافقة العربية، فكم من قراءة أنكرها بعض أهل النحو أو كثير منهم، ولم يعتبر إنكارهم، بل أجمع الأئمة المقتدى بهم من السلف على قبولها كإسكان (بارئكم ويأمركم) ... قال أبو عمرو الداني في كتابه (جامع البيان) بعد ذكره إسكان (بارئكم ويأمركم) لأبي عمرو وحكاية إنكار سيبويه له ... ، فقال: والإسكان أصحّ في النقل وأكثر في الأداء، وهو الذي أختاره وآخذ به.

ثمّ لما ذكر نصوص رواته، قال: وأئمة القُرّاء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النقل

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٣١.

٢ ـ المصدر نفسه.



يلزم قبولها والمصير إليها»[1].

وقال أيضاً: «ونعني بموافقة أحد المصاحف: ما كان ثابتاً في بعضها دون بعض، كقراءة ابن عامر: (قالوا اتّخذ الله ولداً) (البقرة/ ١١٦) بغير واو، و (بالزبر وبالكتاب المنير) (آل‌عمران/ ١٨٤) بزيادة الباء في الاسمين، ونحو ذلك، فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي...

وكقراءة ابن كثير: (جنّات تجري من تحتها الأنهار) (براءة/ ١٠٠) بزيادة (من) فإن ذلك ثابت في المصحف المكي ... إلى غير ذلك من مواضع كثيرة في القرآن، اختلفت المصاحف فيها، فوردت القراءة عن أئمة تلك الأمصار على موافقة مصحفهم، فلو لم يكن ذلك كذلك في شيء من المصاحف العثمانية، لكانت القراءة بذلك شاذة، لمخالفتها الرسم المجمع عليه»[2].

ومراده من موافقة المصحف أن تكون القراءة متطابقة مع رسمه، وقد تكون على نحو التقدير متوافقة معه، إذ قال: «وقولنا: ولو احتمالاً، نعني به ما يوافق الرسم ولو تقديراً، إذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقاً، وهو الموافقة الصريحة، وقد تكون تقديراً، وهو الموافقة احتمالاً، فإنّه قد خولف صريح الرسم في مواضع إجماعاً، نحو (السمٰوات) و (الصلحت) و (اليل) و (الصلوة) و (الزكوة) و (الربوا) ونحو (لنظر كيف تعملون) و (جائ) في الموضعين»[3].

وقال: «وقولنا صحّ سندها، فإنّا نعني به أن يروي تلك القراءة، العدل الضابط الثقة عن مثله، وهكذا حتى تنتهي، وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين

---

١ ـ ابن الجزري، النشر، ج ١، ص١٦.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.





له، غير معدود عندهم من الغلط، أو ممّا شذّ بها بعضهم»[1].

وقد نوقشت هذه الشرائط والأركان وجوبهت بأسئلة كثيرة، فقد استبدل «التواتر» المفترض بصحّة الإسناد، ولكن ماذا إذا لم يصحّ الإسناد في جميع الطبقات، وماذا لو لم يكن لبعض القراءات إسناد؟

وكيف يصحّ سند القراءة وننسب كل كلمة بكيفية قراءاتها المتعدّدة إلى النبيّ (ص)؟ وكيف ننسبها جميعاً؟ فقد استنكر القُرّاء أنفسهم قراءة بعض، كالكسائي الذي نسبت له قراءات خاصّة وبعضها مستنكرة.

ألم يستنكر أحمد بن حنبل كثيراً من قراءة حمزة، وكذلك غيره؟ كما إنّ كثيراً من الأمثلة التي جاء بها ابن الجزري، هي من القراءات الشاذة، ولم يجز الفقهاء قراءتها، لا في صلاة ولا في غيرها.

ثمّ ما علاقة هذه القراءة بالأحرف السبعة؟ وقد مرّ سابقاً استبعاد العلماء هذه العلاقة، بل نسبة القائل بها إلى الجهل.

وكذلك شرط (موافقة الرسم): رسم أي مصحف، أهو مصحف عثمان الذي لم يكن بمعرض العامة؟ أم مصاحف الأمصار التي لم يعد لها وجود منذ عام ٧٤هـ حين جمعها الحجاج بأمر عبدالملك بن مروان واستبدلها بمصاحف أخرى محدثة؟

ثمّ إنّ قيد (ولو احتمالاً) يضعف هذا الشرط ويذهب بهذا الركن.

وكذا ما اشترطوه من موافقة العربية (ولو بوجه) إذ ما من قراءة شاذة إلّا ولها وجه في العربية ولو بعيداً!!

ومن هنا فقد انتخب بعض العلماء، معايير أدق كشرائط لصحة القراءة بالكتاب الكريم، وهي:

أوّلاً: موافقتها مع الضبط المعروف بين عامة المسلمين، في مادة الكلمة وصورتها

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٧ ـ ١٨.



وموضعها من النظم القائم، حسب تعاهد المسلمين خلفاً عن سلف وقد روي عن جعفر الصادق: «اقرؤا كما يقرأ الناس».

وهذا الشرط قائم على أساس: تواتر القرآن وثبات نصّه الأصلي مدى الأجيال.

ثانياً: موافقتها مع الأفصح في اللغة والأفشى في العربية، ويعرف ذلك بالمقارنة مع القواعد الثابتة يقيناً من لغة العرب الفصحى.

قال تعالى: ﴿... قرآناً عربيّاً غير ذي عِوجٍ لعلّهم يتّقون﴾ (الزمر/ ٢٨).

ثالثاً: أن لا يعارضها دليل قطعي، سواء أكان برهاناً عقلياً أم سنّة متواترة أم رواية صحيحة الإسناد مقبولة عند الأئمّة.

فإذا اجتمعت في قراءة هذه الشروط الثلاثة جميعاً، فإنّها هي القراءة المختارة الجائزة في الصلاة وغيرها، أمّا الفاقدة لجميعها أو بعضها، فإنّها تصبح شاذة، ولا أقل من الشك في ثبوتها قرآناً، فلا تجوز قراءتها في صلاة ولا في غيرها بعنوان أنّها قرآن[1].

---

١ ـ محمد هادي معرفة، التمهيد، ج٢، ص١٥٧.

٥ ـ الترجيح بين القراءات ونقدها:

تبيّن ممّا سبق تعدّد القراءات ووجود الاختلاف بينها من بعض الجهات، فهل يجوز التفاضل بين هذه القراءات ونقد ما فيها من خصوصيات وترجيح بعضها على بعض؟

وقد ألّف بعض علماء الفنّ كتباً في توجيه القراءات، إلّا أنّ البعض حذروا من نقد القراءات، قال الكواشي: «فائدته ـ توجيه القراءات ـ أن يكون دليلاً على حسب المدلول عليه، أو مرجّحاً، إلّا أنّه ينبغي التنبيه على شيء: وهو أنّه قد ترجّح إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحاً يكاد يسقطها، وهذا غير مرضي لأن كلتيهما متواترة»[١].

وهذا الرأي ـ في عدم جواز الترجيح بين القراءات ـ قائم كما ترى على أساس تواتر القراءات جميعاً، وهو أمر لم يتم، وقد تعرّضنا له من قبل.

ومن نفس المنطلق ذهب جمع إلى عدم جواز الترجيح، بين القراءات واختيار التوقّف عنه، قال أبو جعفر النحاس: «السلامة عند أهل الدين، إذا صحّت القراءتان ألّا يقال: إحداهما أجود، لأنّهما جميعاً عن النبيّ (ص) فيأثم مَن قال ذلك، وكان رؤساء الصحابة ينكرون مثل هذا»[٢].

وقال أبو شامة: «أكثر المصنّفون من الترجيح بين قراءة (مالك) و (ملك) حتى إنّ بعضهم يبالغ إلى حد يكاد يسقط وجه القراءة الأخرى، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين واتصاف الرب تعالى بهما»، ثمّ قال: «حتى إنّي أُصلّي بهذه في ركعة وبهذه في ركعة»[٣].

وقد تقدّم عن أبي بكر بن العربي وابن تيمية القول بأنّ القراءتين كالآيتين فيجب أن يعمل بهما[٤].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص ٣٣٩. السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٢٥٦.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

٤ ـ ابن عربي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٩.



وقد يكون ذلك صحيحاً إذا استوت في القراءتين كلّ المعايير، وصحّ سندهما إلى النبيّ (ص) واستويا في ذلك ... وقلّما يحدث ذلك بين القراءات، فـلابدّ مـن وجـود مرجّح، والترجيح سنّة العلماء في حال تعارض الروايات، وله في ذلك قواعد وأصول ... إلّا أنّ ذلك غالباً عندما يكون التعارض بينها في العمل وعدم إمكان الجمع، أمّا القراءات فلا وجوب بالالتزام بها معاً، كأن تقرأ الآية بالقراءتين، كلّما مرّ واحد عليها، ولم يقل بذلك أحد، وإنّما قيل ومع تساوي الشرائط بالتخيير في القراءة بأيّ منهما.

وهكذا نرى أنّ القول بالتوقّف وعدم الترجيح قائم على أساس القـول بـتواتـر القراءات، وهو غالباً ناشئ عن الربط بين ذلك والقول بتواتر القرآن، أو الربط بـين تعدد القراءات و «الأحرف السبعة» وكلاهما قد سبق نقده وتفكيك الترابط بينهما.

إلّا أنّ عمل جمهور العلماء، من مفسّرين ولغويين، وكذا المصنفين في القراءات، نقد القراءات وترجيح بعضها على بعض، وقد ألّفوا في ذلك الكتب، وانتشرت في كتبهم أبحاث الترجيح بينها، كما تجده في تفسير الطبري، وتفسير الزمخشري، وسائر كتب التفاسير، وكذلك أرباب اللغة والنحويين، «وقد سئل ابن رشـد عـما يـقع في كـتب المفسّرين والمعربين من اختيار إحدى القراءتين المتواتـرتين، وقـولهم هـذه القـراءة أحسن، أذاك صحيح أم لا؟ فأجاب: أما ما سألت عنه ممّا يقع في كتب المـفسّرين والمعربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض، لكونها أظهر من جـهة الإعراب، وأصحّ في النقل، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك، كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدّمون عندنا، فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلّا بها، لما فيها من تسهيل النبرات وترك تحقيقها في جميع المواضع، وقد تؤول ذلك فـيما روي عـن مـالك مـن كراهية النبر في الصلاة»[١].

على أنّنا نجد ممارسة نقد القراءات وترجيح بعضها على بـعض، تمـتد إلى عـهد الصحابة، ولم ينكر أحد عليهم ذلك، خلافاً لما ذكره النحاس ـ وقد مرّ سابقاً ـ من

---

١ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦١.



استنكار رؤوس الصحابة الترجيح بينهـا، ومن أمثلة ذلك ما أخرجـه البـخاري في صحيحه، من اختلاف قراءة عائشة عن قراءة ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿وظـنّوا أنّهم قد كذبوا﴾ (البقرة/ ٢١٤)[١].

وقرأ عمر بن الخطاب: ﴿والسابقون الأوّلون مـن المـهاجرين والأنـصار الذيـن اتّبعوهم بإحسان ...﴾ (براءة/ ١٠٠)، قرأ برفع (الأنصار) وبإسقاط الواو من (والذيـن اتّبعوهم) فهبّ زيد بن ثابت يجادله فيها، ثمّ إنّهما تحاكما إلى أُبيّ بن كعب، فجعل أُبيّ يستشهد بآيات أخرى حتى قبل[٢].

وقد مرّ علينا من قبل أنّ القُرّاء السبعة أنفسهم، كانوا يختارون القراءة ويرجّحون بعضها على بعض، وربّما يستنكر بعضهم بعض القراءات ولا يقبلها. وعلى ذلك جرت سنّة العلماء والمحققين، قال ابن قتيبة: «ولا يجعل لحن اللّاحنين من القُرّاء المتأخرين حجة على الكتاب. وقد كان الناس قديماً على بداوتهم يقرأون بلغاتهم ـ لهجاتهم ـ. ثمّ خلف قوم بعد قوم من أهل الأمصار وأبناء العجم ليس لهم طبع اللغة ولا عـلم التكلّف، فهفوا في كثير من الحروف ـ القراءات ـ وزلّوا وقرأوا بالشاذ وأخلّوا.

منهم رجل ـ حمزة ـ ستر الله عليه عند العوام بالصلاح، لم أر أكثر تخليطاً وأشدّ اضطراباً منه. نبذ في قراءته مذاهب العرب وأهل الحجاز، بإفراطـه في المـدّ والهـمز والإشباع، وإفحاشه في الإضجاع والإدغام، وقد شغف بقراءته العوام. رأوه عند قراءته مائل الشدقين، دارّ الوريدين، راشح الجبينين، فتوهموا أنّ ذلك لفضيلة وحذق بها.

وليس هكذا كانت قراءة رسول الله (ص) ولا خيار السلف ولا التابعين ... وما أقل مَنْ سَلمَ من هذه الطبقة من الغلط والوهم ... ».

ثمّ أورد نماذج عديدة من أخطائه وغيره من المقرئين[٣].

---

١ ـ البخاري، الصحيح، ج ٤، باب أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ...، ص ١٦٤٤، ح ٤٢٥٢.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ٨، ص ٣٣٨.

٣ ـ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٥٨ ـ ٦٤.



٦ ـ المفسّرون والقراءات:

إرتبط عمل المفسّرين بالقراءات، منذ البدايات، ارتباطاً وثيقاً، بل إنّ مصطلح القارئ في عصر الرسول (ص) كان يعني: مَن تعلّم تلاوة لفظ القرآن ومعانيه، والمقرئ: مَن امتهن من القُرّاء تعليم قراءة القرآن وبيان معانيه[١].

قال الراغب: «(وقرآن الفجر)، أي قراءته ... وتقرأت تفهّمت، وقارأته: دارسته»[٢].

ولذا، فليس من المستبعد أنّ ما روي من تعبير السلف أنّهم كانوا يقولون في قراءة (ابن مسعود) أو (أُبيّ بن كعب) أو غيرهما، يراد به ما كان يفسّر الكلمة، أو هكذا فسّرها.

من هنا لم يكن غريباً أنّ القُرّاء الأوائل كانوا ـ في الغالب ـ ممّن اشتهر بالتفسير وعُرِف به: كعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وأُبيّ بن كعب، وعبدالله بن عباس ... ثمّ علقمة ومسروق وسعيد بن جبير ومجاهد بن جبر المكي وغيرهم.

ونجد تفسير الطبري، وهو أقدم تفسير شامل وكامل وصل بأيدينا يعنىٰ عناية كبيرة بالقراءات، وجوهها ومصادرها، أصحّها وأشهرها، وضعيفها وشاذها، وقد كان من اهتمامه بها أن صنّف فيها كتاباً مختصاً، جمع فيه القراءات الواردة في القرآن وعالجها متفرقة بالنقد والتمحيص، سمّاه «الجامع»، بل إنّ الطبري اختار قراءة خاصة به، وزاد في كتابه المذكور على السبعة نحو خمسة عشر رجلاً[٣].

ولذا اعتبره السيوطي من «الأئمة المتقدمين الذين صنّفوا في القراءات ومن الذين بالغوا فيها وأصّلوا الأُصول»[٤].

---

١ ـ العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج ٢، ص ١٨٧.

٢ ـ الراغب، المفردات، مادة اقرأ، ص ٤٠٠.

٣ ـ گولد تسيهر، المصدر السابق، ص ١١٠.

٤ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٢٠٦ ـ ٢٢٥.



ويمكن أن يشكّل تفسيره مرجعاً أساسياً يوفّر المعرفة المحيطة بالقراءات، وطبيعتها ووجهات النظر فيها، وهو يهدف من خلال بيان وجوهها المتعددة إلى الكشف عن معاني القرآن، إذ إن هدفه هو «البيان عن وجوه تأويل آي القرآن، دون وجوه قراءتها»[1].

وعلى نهج الطبري في الاهتمام بالقراءات ودراستها، سار جمهور المفسّرين من بعده، لذا كان من المفيد ونحن نريد دراسة مناهج تعامل المفسّرين مع القراءات ودورها في نقد التفسير وترجيح البعض على البعض ... من المفيد أن نبتدأ بدراسة منهج الطبري ثمّ نتطرّق بعده إلى مفسرين آخرين زادوا أو غيّروا في ذلك.

منهج الطبري في اختيار القراءات:

ابتداءً يُفضّل الطبري التوفيق بين القراءات بقدر الامكان ومحاولة الجمع بينها بشرط أن لا تمسّ هذه القراءات المتعددة جوهر المعنى، وقد يسمح في ذلك للقراءات المخالفة للقراءات المشهورة، لكنّه يرفض بشكل حاسم القراءات التي لا تعتمد على الأئمة الذين يعدّهم حجة، والتي تقوم على أساس مضطرب[2].

ومن هنا يلاحظ أنّ منهجه في التعامل مع القراءات يدور مدار التفسير والمعنى الذي تولّده هذه القراءة أو تلك، ففي قوله تعالى: ﴿ولمّا ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدّون﴾ (الزخرف/٥٧) يتعرّض الطبري لاختلاف القراءة، بين مَن قرأها بضمّ الصاد وبين مَن قرأها بكسرة في (يصدّون)، وَلمّا كان الاختلاف لا يغيِّر المعنى ولا يمسّه فإنّه يقبل كلاهما، لأنّه لا يترتّب عليه اختلافٌ بين المفسِّرين في الآية، فيقول: «... والصواب من القول في ذلك أنّهما قراءتان معروفتان، ولغتان مشهورتان بمعنى واحد، ولم نجد خلافاً بين أهل التأويل بين معنى ذلك إذا قُرئ بالضمّ والكسر، ولو كان مختلفاً

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٩٠، (الفاتحة/ ٤).

٢ ـ گولد تسيهر، المصدر السابق، ص ١١١.



معناه، لقد كان الاختلاف في تأويله بين أهله موجوداً وجود اختلاف القـراءة فـيه باختلاف اللغتين، ولمّا لم يكـن مخـتلف المـعنى لم يخـتلفوا في أن تأويـله: يـضجون ويجزعون، فأي القراءتين قرأ القارئ فهو مصيب»[1].

أمّا إذا ترتّب على اختلاف القراءات، اختلاف في المعنى، فهناك يكون الاخـتيار وترجيح البعض على الآخر، لذا فهو يقول في موضع آخر: «وإنّما يجوز اختيار بعض القراءات على بعض لبينونة المخـتارة على غيرها بزيادة أوجبت معنى، أوجـبت لهـا الصحة دون غيرها، وأمّا إذا كانت المعاني متفقة، فلا وجه للحكم لبعضها بأنّه أولى أن يكون مقروءاً به»[2].

على أنّ مبدأ الجمع بين القراءات ما أمكن لا يكون اعتباطاً وبلا أسس، وإنّما لابدّ من توفّر شرائط القبول فيها، منها أن تكون القراءة مشهورة مـعروفة عـند القُـرّاء، وعبّر عن ذلك الطبري، بالقراءة المستفيضة في قراءة أمصار الاسلام[3]، أو المعروفة، وأن تكون كذلك فصيحة من حيث اللغة، فيقول في أكثر من مورد: «وهمـا لغـتان فصيحتان بمعنى واحد وقراءتان معروفتان، فَبِأيّهما قرأ القارئ فمصيب الصواب»[4].

بقي أمر وهو مع قبول الطبري للقراءتين المختلفتين والمتفقتي المعنى، هل يـنفي أيّ ترجيح بينهما؟

الجواب: إنّه يفضّل القراءة المعروفة على غيرها، ففي تفسير الآية الكـريمة: ﴿مـا نُنَزِّلُ الملائكةَ إلّا بالحقّ وما كانوا إذاً مُنظرين﴾ (الحجر/٨)، ذكر اختلاف القُـرّاء في قراءة قوله: ﴿ما نُنَزِّلُ الملائكةُ﴾، من قراءة عامة قرّاء المدينة والبـصرة: (ما تـنَزَّلُ الملائكةُ) بالتاء تنَزَّلُ وفتحها ورفع الملائكة، بمعنى: ما تنزل الملائكة، على أنّ الفعل

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١٣، ص٩٩، (الزخرف/٥٧).

٢ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٦٦٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ج١٢، ص١٢.

٤ ـ المصدر نفسه، ج٨، ص٣٥١.



للملائكة، وقراءة عامة قُرّاء أهل الكوفة: (ما تُنَزَّلُ الملائكةُ)، بمعنى: ما ننزلها نحن، وقراءة بعضهم: (ما تُنَزَّلُ الملائكةُ) برفع الملائكة والتاء في (تنزل) وضمّها، على وجه ما لم يسمّ فاعله.

ثمّ قال: «وكلّ هذه القراءات الثلاث متقاربات المعاني، وذلك أنّ الملائكة إذا نزّلها الله على رسول من رسله تنزّلت إليه، وإذا تنزّلت إليه، فإنّما تنزّل بانزال الله إيّاها إليه. فبأيّ هذه القراءات الثلاث قرأ ذلك القارئ، فمصيب الصواب في ذلك، وإن كنت أحبّ لقارئه أن لا يعدو في قراءته إحدى القراءتين اللتين ذكرت من قراءة أهل المدينة والأخرى التي عليها جمهور قرّاء الكوفيين، لأنّ ذلك هو القراءة المعروفة في العامة، والأخرى ... شاذّة قليل مَن قرأ بها»[1].

الترجيح والمفاضلة بين القراءات:

أمّا إذا لا يمكن الجمع بين القراءات لتعارضها في المعنى وعدم إمكان التوفيق، فإنّ الطبري يلجأ إلى نقد القراءات والترجيح بينها واختيار القراءات المرضية عنده، ويتم ذلك وفق أسس ومعايير نقلية ولغوية، منها:

أ) الإجماع على القراءة:

ويريد به: إجماع الحجة من القُرّاء عليه في مقابل القراءات المنفردة التي ينقلها أشخاص جاز عليهم «السهو والغلط»[2]، فهو يرجِّح القراءة المستفيضة في النقل والتي يذهب إليها القُرّاء المعتبرون والذين يحتج بقولهم، «لأنّ ما جاءت به الحجة متفقة عليه، حجة على مَن بلغه، وما جاء به المنفرد فغير جائز الاعتراض به على ما جاءت به الجماعة التي تقوم بها الحجة نقلاً وقولاً وعملاً»[3].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٨، ص٩، (الحجر / ٨).

٢ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٦٥٧، (البقرة / ١١٨).

٣ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٥٢٤، (البقرة / ٨٨).



وهو لا يُجيز القراءات المنفردة، حتى لو كان لها وجه في العربية، ومعنى تفسير قوله تعالى: ﴿إنّما حرّمَ عليكم الميتةَ﴾ ذكر قراءة الميتةَ على النصب، بمعنى: ما حرم عليكم الميتة، لأنّ (إنّما) هنا حرف واحد ... ثمّ إنّه تبيّن أنّ (إنّما) إذا كانت حرفين، وكانت منفصلة من إنّ، لكانت الميتة مرفوعة وما بعدها وكان تأويل الكلام: إنّ الذي حرّم الله عليكم من المطاعم الميتة والدم ولحم الخنزير لا غير ذلك».

ثمّ قال: «وقد ذكر عن بعض القُرّاء أنّه قرأ ذلك كذلك على هذا التأويل، ولست للقراءة به مستجيزاً، وإن كان له في التأويل والعربية وجه، لاتفاق الحجة من القُرّاء على خلافه، فغير جائز لأحد الاعتراض عليهم فيما نقلوه مجتمعين»[1].

ب) موافقة خط المصحف:

وهو شرط اتّفق العلماء عليه، كما مرّ عن ابن الجزري وغيره، وبالتالي: في تفسير قوله تعالى: ﴿وما هو على الغيب بضنين﴾ (التكوير/ ٢٤)، يقول: « ... وقد تأوّل ذلك بعض أهل العربية أنّ معناه: وما هو على الغيب بضعيف، ولكنه محتمل له مطيق، ووجهه إلى قول العرب للرجل الضعيف: هو ظنون، وأولى القراءتين في ذلك عندي بالصواب ما عليه: مصاحف خطوط المسلمين متفقة، وإن اختلفت قراءتهم به، وذلك بضنين، بالضاد، لأن ذلك كلّه كذلك في خطوطها»[2].

إلّا أنّ التزام الطبري بهذه القاعدة ليس مطلقاً، وذلك إذا ظهر له الدليل من وجه آخر، في قوله تعالى: ﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أنّ القوة لله جميعاً وأنّ الله شديد العقاب﴾ (البقرة/ ١٦٥). اختار الطبري قراءة قرّاء المدينة والشام: ولو ترى الذين ظلموا، بالتاء بدلاً من الياء في (يرى)، بل اعتبر ذلك هو «الصواب من القراءة» عنده، رغم أنّ هذه القراءة مخالفة للمصحف المتداول بين المسلمين، ولعلّه كانت الحجة

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤٠، (البقرة/ ١٧٣).

٢ ـ المصدر نفسه، ج ١٥، ص ٩١.



له: اجتماع قُرّاء المدينة والشام عليه، وأنّه يوافق المصحف المرسوم بلا نقط، قديماً، وما عبّر عنه ابن الجزري بموافقة المصحف ولو احتمالاً ... ، وإن كان السبب الذي بيّنه لترجيحه تلك القراءة، هو رجحان معناها على معاني غيرها من القراءات[1].

ج) قوّة الوجه في العربيّة:

لا يقتنع الطبري بما قاله علماء الفن من قبول القراءة الموافقة للعربية ولو بوجه[2]، وإنّما يرى أن «أحق اللغات أن يقرأ بها كتاب الله من لغات العرب، أفصحها وأشهرها فيهم»[3]، وهو يؤكّد مراراً على هاتين الميزتين، فيقول حيناً: «وأولى ما قرئ به كتاب الله من الألسن أفصحها وأعرفها، دون أنكرها وأشنأها»[4]، وأخرى يفضّل قراءة على أخرى «لشهرتها في العامة وكثرة القراءة بها وأنّها أصحّ اللغتين»[5].

والعامل اللغوي في الترجيح ليس بحال أكثر حسماً من النقل، فالقراءة لا تتعلق بنص أدبي بقدر ما تتعلق بنص مقدس يحافظ قبل كل شيء على أمانة نقله لفظاً ومعنىً، ومن هنا فهو لا يدع الباب مفتوحاً لكل ما تحتمله اللغة من قراءات لأنّه «غير جائز في القرآن أن يقرأ بكل ما جاز في العربية، لأنّ القراءة ما قرأت به الأئمة الماضية وجاء به السلف على النحو الذي أخذوا عمّن قبلهم»[6].

ردّ القراءة وإنكارها:

على الرغم من أنّ اتجاهاً كبيراً بين المتقدّمين يذهب إلى عدم ردّ أيّة قراءة، ومن

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٨٦.

٢ ـ ابن الجزري، النشر، ج١، ص١٨.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١٣، ص٩٦، (الزخرف/ ٥٧).

٤ ـ المصدر نفسه، ج٥، ص١٤٦، (الأعراف/ ١٠).

٥ ـ المصدر نفسه، ج٦، ص٥٣، (الأعراف/ ١٣٧).

٦ ـ المصدر نفسه، ج١٢، ص١٥٧، (فاطر/ ٤٣).



هنا فإنّهم سعوا إلى توجيه القراءات الشاذة[1]، بدلاً من نقدها وردّها ... على الرغم من ذلك، إلّا أنّ الطبري المفسِّر لم يقف مكتوف الأيدي تجاه ما يرى فيه خللاً أو خطأً، فلم يرَ حرجاً في نقد بعض القراءات وتضعيفها وردّها، بالرغم من كونه «محظوراً»، فقال عنه ابن الأثير الجزري: «وأوّل مَن نعلمه أنكر هذه القراءة ـ قراءة ابن عامر ـ وغيرها من القراءات الصحيحة وركب هذا المحظور، ابن جرير الطبري، حتى قال السخاوي: (قال لي شيخنا أبو القاسم الشاطبي: إيّاك وطعن ابن جرير على ابن عامر)»[2]، وللعلم فإنّ الفرّاء سبق ابن جرير إلى الطعن في هذه القراءة، حيث هو الذي «فتح ابتداء باب القدح على قراءة ابن عامر»[3]، كما قاله صاحب خزانة الأدب.

ولذا فإنّ الطبري وصف بعض القراءات بأنّها: شاذة، أو ضعيفة، أو قبيحة، أو غير جائزة ... اعتماداً على نفس المعايير التي وضعها في النقد والترجيح، مع تأكيده الدائم على الأخذ بالقراءة التي اجتمعت عليها الأُمّة وقال بها الحجة من القُرّاء وجاء بها المصحف ... ومع هذه الشروط وعند التخيير أن تكون القراءة موافقة للأفصح والأشهر من كلام العرب[4].

الزمخشري ومنهجه في القراءات:

إذا كان الطبري يتعامل مع القراءات غالباً من جانب النقل وصحّته، سواء بتقصي إجماع القُرّاء عليه أو موافقته لرسم المصحف، ومن ثمّ عند التردد البحث عن الأبلغ والأفشى عند العرب، فإنّ الزمخشري الأديب الفذّ يتبع منهجاً آخر في تناوله القراءات، ذلك أنّه يرى القرآن «الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان»[5] ومن هنا فلابدّ

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج١، ص٣٤١.

٢ ـ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج٨، ص٢٩٥.

٣ ـ البغدادي، خزانة الأدب، ج٢، ص٢٤٥.

٤ ـ انظر للمزيد: دراسة الطبري للمعنى للدكتور محمد المالكي/ص١١٨.

٥ ـ الزمخشري، المصدر السابق، مقدمة التفسير.



أن يُتحرى أوّلاً في القراءات أن تكون بمستوى التأسيس من رفعة البلاغة وسمو المعاني وروعة البيان، وأنّ هذا المائز هو القول الحسم فيما يتعلّق بالقرآن من ألفاظ ومعان.

وبناءً على ذلك فإنّ الزمخشري تعامل مع القراءات من خلال التفسير وباتجاه التفسير وفي خدمته، فالقراءة إذا ما حافظت على قوة التفسير أسلوباً ومعنىً، أو كَثَّرت معانيه الجميلة وهي في طول المعنى الكلي للآية، ولم تتضمّن خطأً نحوياً أو لغوياً فاحشاً فهي قراءة مقبولة، يراها تخدم التفسير وتزيد من آفاقه.

والأصل عند الزمخشري تقبل تعدد القراءات ما كان النص يتحمّل ذلك ولا يضرّ بمعناه، وما دامت تلك القراءات تحمل معاني لغوية مقبولة وبليغة، ففي قوله تعالى: ﴿وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلّا بشقّ الأنفس﴾ (النحل/٧)، يقول: «قرئ بشق الأنفس بكسر الشين وفتحها، وقيل هما لغتان في معنى المشقة، وبينهما فرق، وهو أنّ المفتوح مصدر شقّ عليه الأمر شقّاً، وحقيقته راجعة إلى الشق الذي هو الصدع. وأمّا الشِق فالنِصف، كأنّه يذهب نصف قوته لما يناله من الجهد»[١].

فهو هنا يتقبل القراءتين، وكلاهما ذو معنىً بليغ، ويزيد الجملة ثراءً جمالياً، ولا يؤثر في نفس الوقت في المعنى العام للآية.

ولكنّه يختار القراءة التي تحمل معها المعنى القوي الذي يخدم تفسير الآية، ففي قوله تعالى: ﴿ألم ترَ كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ (إبراهيم/ ٢٤)، يُفضِّل قراءة الجماعة، لقوة معناها، فيقول: «قرأ أنس بن مالك: كشجرة طيّبة ثابت أصلها. فإن قلت: أيّ فرق بين القراءتين؟ قلت: قراءة الجماعة أقوى معنىً لأنّ في قراءة أنس أُجريت الصفة على الشجرة، وإذا قلت مررت برجل أبوه قائم فهو أقوى معنىً من قولك: مررت برجل قائم أبوه، لأنّ المخبر عنه إنّما هو

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٥٩٥.



الأب لا رجل»[1].

ولمّا كان الزمخشري يدور مدار جمال الأسلوب وقوة المعنى، فإنّ ذلك قد يجعله يختار القراءة العامّة المتداولة، وهو متذوّق لجمال تعبيرها، كما في قوله تعالى: ﴿ولتجدنهم أحرص الناس على حياة﴾ (البقرة/٢٦)، قال: «فإن قلت: فلِمَ قال على حياة بالتنكير؟ قلت: لأنّه أراد حياة مخصوصة، وهي الحياة المتطاولة، ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أُبيّ: على الحياة»[2].

ولكن الجمال قد يختلف وقعه عند ذي وذاك، فيختار كل منهما قراءة أخرى، فلا يجب الركون إليه دون الضوابط الأخرى، ففي قوله تعالى: ﴿ثمّ إذا كشف الضرّ عنكم إذا فريق منهم بربّهم يشركون﴾ (النحل/ ٥٤)، يقوّي الزمخشري قراءة منفردة، لأنّها أقوى بلاغة بحسب رأيه، قال: «وقرأ قتادة كاشف الضرّ على فاعل بمعنى فعل، وهو أقوى من كشف لأنّ بناء المغالبة يدلّ على المبالغة»[3].

وهو يستعين ببعض القراءات (التفسيرية) في التفسير وتوضيح المراد من الآية، ففي قوله تعالى: ﴿للذين يؤلون من نسائهم تربّص أربعة أشهر فإن فاءوا فإنّ الله غفور رحيم﴾ (البقرة/ ٢٢٦)، يقول: فإن فاءوا في الأشهر بدليل قراءة عبدالله: فإن فاءوا فيهنّ»[4].

وكما في قوله تعالى: ﴿وفومها وعدسها وبصلها﴾ (البقرة/٦١)، قال: «والفوم الحنطة، ومنه فوّموا لنا أي أخبزوا، وقيل الثوم، ويدلّ عليه قراءة ابن مسعود: (وثومها) وهو للعدس والبصل أوفق»[5].

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٥٥٣.

٢ ـ المصدر نفسه، ج١، ص١٦٨.

٣ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص ٦١١.

٤ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٢٦٩.

٥ ـ المصدر نفسه، ج١، ص١٤٥.



ويقوّي وجهاً آخر في التفسير، معتمداً على قراءة أخرى للآية، كما في قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثمّ جاءكم رسولٌ مصدقٌ لما معكم لتؤمننّ به ولتنصرنه﴾ (آل‌عمران/ ٨١). فيقول: «والرابع: أن يراد به أهل الكتاب وأن يردّ على زعمهم تهكماً بهم، لأنّهم كانوا يقولون: نحن أولى بالنبوّة من محمّد لأنّا أهل الكتاب ومنّا كان النبيُّون. وتدلّ عليه قراءة أُبيّ وابن مسعود: وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب»[1].

إلّا أنّ منهجه لا يقتصر على الترجيح والتفاضل بين القراءات، والاستعانة بها في التفسير، وإنّما يشمل أيضاً نقد القراءات وردّ الضعيف منها، وبناؤه في الرد: النقد النحوي والبلاغي، أيّة قراءة لا تستقيم في اللغة أو النحو، أو البلاغة.

من ذلك، ردّ قراءة أبي عبلة: غير ناظرين مجروراً، في قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الّذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلّا أن يؤذن لكم إلى طعامٍ غير ناظرين إناه ...﴾ (الأحزاب/ ٥٣)، لأنّ القراءة لا توافق القواعد النحويّة، قال: «وعن ابن أبي عبلة، أنّه قرأ: غير ناظرين، مجروراً صفة لطعام، وليس بالوجه، لأنّه جرى على غير ما هو له، فمن حق ضمير ما هوله أن يبرز إلى اللفظ، فيقال: غير ناظرين إناه أنتم، كقولك: هند زيد ضاربته هي»[2].

ويردّ قراءة ابن عامر في قوله تعالى: ﴿وكذلك زُيِّنَ لكثيرٍ من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ...﴾ (الأنعام/ ١٣٧)، لكونها لا تصحّ بلاغة، قال: «وأمّا قراءة ابن عامر قتل أولادهم شركائهم، برفع القتل ونصب الأولاد وجرّ الشركاء، على إضافة القتل إلى الشركاء والفصل بينهما بغير الظرف، فشيء لو كان في مكان الضرورات وهو الشِعر لكان سمجاً مردوداً، كما سمج وردّ: (زَجَّ القَلوصِ أبي مَزَادَه) فكيف به في الكلام

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٥٤.



المنثور، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته...»[١].

منهج الطبرسي في نقد القراءات:

أمّا الطبرسي فإن منهجه قريب من طريقة الطبري في تفسيره مع بعض الفوارق، فهو يتعرّض للقراءات وبيان حجتها بعبارات موجزة معبّرة موصلاً الفكرة بدقة واختصار، كما أنّه استوفى في تفسيره قراءات كثيرة، فأورد في تفسيره «مجمع البيان» قراءات عديدة منسوبة لبعض الصحابة والتابعين وأهل البيت، دون أن يصفها بالشذوذ، مع أنّها ليست من القراءات العشر، وقام بتوجيه المشهورة منها وبيان حججها، فهو يذكر الحرف ومَن قرأ به وعلّته وحجّة كل فريق، ثمّ يختار في بعض المواضع ما يراه الأرجح منها ويُنبّه على علّة اختياره، وقد بنى توجيهه للقراءات على أُسس متنوعة أظهرها قواعد النحو والصرف واللغة وأساليب البلاغة وخط المصحف، كما أنّه عمل على المقارنة بين القراءات وترجيح بعضها على بعض، أو تضعيف بعضها دون بعض، على أُسس من الإجماع والنحو واللغة وخط المصحف والنزول[٢].

وقد سعى الطبرسي ابتداءً إلى توجيه القراءات المختلفة التي جمع بينها ما أمكن، إذا كانت تلك متساوية من ناحية القوة، ولا مرجّح ـ عنده ـ، وقابلة للتوجيه من حيث اللغة والمعنى والنحو، ففي قوله تعالى: ﴿ويوم يحشر أعداء الله إلى النّار فهم يوزعون﴾ (فصلت/١٩)، قال: قرأ نافع ويعقوب: نَحْشِرُ بالنون، أعداء الله بالنصب، والباقون يُحْشَرُ بالياء على ما لم يسمّ فاعله أعداء الله بالرفع، حيث يوجّه كلا القراءتين، ثمّ يُبيِّن حجة كل منهما ويقول: وكلا الأمرين حسن[٣].

وفي قوله تعالى: ﴿والشعراء يتّبعهم الغاوون﴾ (الشعراء/ ٢٢٤)، يقول: «قرأ نافع:

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص ٧٠. وانظر للمزيد: د. مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨م، ص١٧٢ ـ ١٧٩.

٢ ـ د. ناصر السراجي، المصدر السابق، ص٢٠٣، ٢٠٩.

٣ ـ الطبرسي، مجمع البيان، ج٩، ص٨ ـ ٩.



يتبعهم ساكنة التاء، والباقون: يتّبعهم، ثمّ وجّه القراءتين قائلاً: الوجهان حسنان، يقال: تبعت القوم واتبعتهم أتبعهم»[1].

وفي قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزرَ...﴾ (الأنعام/ ٧٤)، ذكر الطبرسي الاختلاف في قراءة (آزر)، فقال: القراءة الظاهرة آزَرَ بالفتح، وقرأ يعقوب الحضرمي آزرُ بضم الراء، وهو قراءة الحسن وابن عباس ومجاهد والضحّاك. ثمّ بيّن الحجة في كل قراءة على أساس من القواعد النحوية، التي تسع كلا القراءتين، فقال: «مَن قرأ بالفتح جعل آزرَ في موضع جر بدلاً من أبيه، أو عطف بيان، ومَن قرأ بالضم، جعله منادى مفرداً وتقريره: يا آزر»[2].

وقد يكون التوجيه على أساس رسم المصحف، خصوصاً أنّ المصاحف القديمة ـ ولا زال معظمها كذلك ـ كانت لا تكتب الألف في بعض الكلمات، فتقرأ الكلمة قراءتين، كما في قوله تعالى: ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه...﴾ (البقرة/ ١٩١)، قال: «قرأ حمزة والكسائي: ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم، كلّ بغير ألف، والباقون بألف في جميع ذلك». ثمّ قال: «مَن قرأها بغير ألف فإنّما اتّبع المصحف، لأنّه كتب في المصاحف بغير الألف، ومَن قرأ بالألف، فقال: إنّما تحذف الألف في الخط كما في الرّحمٰن»[3].

وهو لا يرى أنّ القراءات كانت سبعاً نزولاً، بل هي في الأصل قراءة واحدة يختلف معها القُرّاء، فبعدما ذكر أسماء القُرّاء المشهورين في الأمصار السبعة وذكر رواتهم، وبيّن ميزتهم بتجرّدهم لقراءة القرآن وشدّة عنايتهم بها وإسناد قراءاتهم، وما عرف من فضائلهم وكثرة علمهم بوجوه القرآن... قال: «فإذ قد تبيّنت ذلك فاعلم أنّ الظاهر من مذهب الإماميّة أنّهم أجمعوا على جواز القراءة بما تتداوله القُرّاء بينهم من

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٧، ص٢٨٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ج٤، ص٦٨.

٣ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص٢٢.



القراءات، إلّا أنّهم اختاروا القراءة بما جاز بين القُرّاء وكرهوا تجريد قراءة مفردة، والشائع في أخبارهم أنّ القرآن نزل بحرف واحد...»[1]، ومع ذلك فهو يرى القراءة: «سنّة متّبعة» ولا يجوز القراءة إلّا بما ورد، حتى لو كانت العربية تجيز ذلك[2].

ويُرجِّح الطبرسي في موضع آخر القراءة على أساس البلاغة، ففي قوله تعالى: ﴿وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا﴾ (التوبة/ ٤٠)، يقول: «قرأ يعقوب وحده كلمة الله بالنصب، والباقون بالرفع»، ثمّ يبيّن حجة كلّ قراءة، فيقول: «مَن نصب عَطَفَهُ على قوله: وجعل كلمة الذين كفروا السفلى، وجعل كلمة الله هي العليا. ومَن رفع استأنف»، ثمّ يختاره ويقول: «وهو أبلغ لأنّه يفيد أن كلمة الله هي العليا على كلّ حال»[3].

أمّا رسم المصحف، فإنّ الطبرسي يستعين به في توجيه الاختلاف في القراءات ممّا كان مرجعه إلى الاختلاف في كتابة مصاحف الأمصار، أو لكتابته في المصاحف بدون ألف، ويتقبّل ما وافق رسم المصحف، ولكنّه لا ينقد قراءة النحويين، رغم أنّ آخرين قد نقدوها لمخالفتها رسم المصحف، وإنّما يردّها لأسباب نحويّة، مع أنّ غيره، كالرماني تحفظ عليها لمخالفتها لرسم المصحف[4].

معايير النقد والترجيح:

إذ يقرِّر الطبرسي أنّ القراءة «سنّة متّبعة» فهو يؤكِّد المبدأ الأساس من اشتراط النقل في القراءة، وبالتالي فإنّ من الطبيعي أنّه كلّما كثر الناقلون أو اجتمعوا على قراءة، فإنّ تلك تكون مرجّحة على غيرها بهذا الاعتبار.

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ١، المقدمة، ص ١٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٥، في تفسير الآية ٥٤ من سورة البقرة.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤١.

٤ ـ أُنظر: د. ناصر السراجي، المصدر السابق، ص ٢١٧ ـ ٢٢٥.



في قوله تعالى: ﴿آمن الرّسول بما أنزل إليه من ربّه والمؤمنون كلّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ (البقرة/ ٢٨٥)، قال: «قرأ أهل الكوفة غير عاصم: وكتابه، والباقون: وكتبه على الجمع... والاختيار فيه الجمع ليشاكل ما قبله وما بعده ولأن أكثر القُرّاء عليه»[١]. ويختار الطبرسي هذا المبدأ في موارد متعددة.

ومطابقة القراءة للمعنى معيار آخر يهتم به الطبرسي ـ كما هو عند الطبري ـ وبالتالي فإنّه يختار القراءة التي لاتحمل معنىً خاطئاً غير موافق للآية، فهو عامل ترجيح خصوصاً مع اصطفافه إلى جانب العوامل الأخرى، فالقراءة تكون أَوْلى لمطابقتها المعنى، في قوله تعالى: ﴿واجعل لي وزيراً من أهلي * هارون أخي * اشدد به أزري * واشركه في أمري﴾ (طه/ ٢٩ـ٣٢)، قال: «قرأ ابن عامر اشدد بقطع الهمزة وفتحها، وأُشرِكُه بضمّها، والباقون أشدد بهمزة الوصل وأشركه بالفتح...» واختار الطبرسي قراءة سائر القُرّاء لأنّ المعنى فيها هو المقبول وهو الدعاء، ولم يرتضِ المعنى المترتب على قراءة ابن عامر، إذ أنّه جعله خبراً، فهو «ضعيف جداً لأنّه ليس إلى موسى إشراك هارون في النبوّة، بل ذلك إلى الله تعالى»[٢].

وفي موضع آخر يوجّه اختياره بأنّه «قراءة الأكثر وإلى التفسير أقرب»[٣].

وللعربية ومقاييسها الدور الأساسي في نقد القراءات وترجيحها، فالقراءات نزلت بلغة العرب وعلى مقاييسها، وينبغي أن تحمل على أفصح لغاتها، ومن هنا يكون للنحو وفصاحة الكلام وبلاغته وكلّ ما يميّز كلام الله ويجعله في القمة من القول دور وتأثير في ردّ القراءات وقبولها، فهو يردّ قراءة نافع بترك الهمزة من (الصابئين) و(الصابئون) في كل القرآن، ويختار قراءة الباقين بالهمز، لأنّ «القائل لذلك غير فصيح وأنّه مخلط في لغته» ودليله في ذلك أن سيبويه لايجيز ذلك إلّا في الشعر[٤].

---

١ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج ٢، ص ١٧٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ٧، ص ١١.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٥، (البقرة/ ٦٢).

٤ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ١٨٥.



الفصل الخامس

النقد على أساس القرآن

١ ـ النقد على أساس القرآن

٢ ـ روايات العرض على كتاب الله

٣ ـ المحكم والمتشابه

٤ ـ النسخ

٥ ـ دلالة السياق

٦ ـ أُسس القرآن وقواعده العامّة

٧ ـ مقاصد الشريعة

٨ ـ فخامة معاني القرآن



١ ـ النقد على أساس القرآن:

قال تعالى: ﴿ولا يأتونك بمثل إلّا جئناك بالحقّ وأحسن تفسيراً﴾ (الفرقان/ ٣٣).

أنزل الله تعالى القرآن ﴿هُدىً للنّاس وبيّنات من الهدىٰ والفرقان﴾ (البقرة/ ١٨٥) وكما كان ﴿تبياناً لكلّ شيء﴾ (النحل/ ٨٩)، كان أيضاً مبيناً لنفسه، موضحاً لمراميه وغاياته، فهو كما يقول علي بن أبي طالب: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض، ولا يختلف في الله، ولا يخالف بصاحبه عن الله»[١].

وقد اتّفق المفسّرون على «أنّ أحسن طريق التفسير أن يفسّر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان قد فصّل في موضع آخر، وما اُختصر في مكان فإنّه بُسّط في آخر»[٢].

وبعبارة مختصرة: «القرآن يفسّر بعضه بعضاً» كما يقول الزمخشري[٣].

وما يقوله القرآن: حمل عليه ورجّح القول بذلك على غيره من الأقوال[٤] إذ إنّ «أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وإن قدر فضل بيانه ـ جلّ ذكره ـ على بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده»[٥].

والقرآن الكريم جاء بلسان العرب وعلى أساليب بلاغتهم، وما تشتمله العربية من: الإيجاز والإطناب، والإجمال والتبيين، والإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، فما أوجز في مكان قد يبسط في آخر، وما أجمل في موضع قد يبيّن في موضع آخر، وما

---

١ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٧٥.

٣ ـ الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٤٠٦.

٤ ـ ابن جزي الكلبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٩.

٥ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ١٨.

جاء مطلقاً في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عاماً في آية قد يدخله التخصيص في آية أخرى، لذا لابدّ لمن يتعرض لتفسير كتاب الله أن ينظر في القرآن أوّلاً، ويجمع ما تكرّر منه في الموضوع الواحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهباً على ما جاء موجزاً، وبما جاء مبيِّناً على فهم ما جاء مجملاً، وليحمل المطلق على المقيّد، والعام على الخاص .. حتى يكون قد فسّر القرآن بالقرآن، لأنّ صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه وأعرف بمراميه من غيره[1].

وأوّل مَن أرشد إلى هذا النوع من التفسير، أي القرآن بالقرآن، هو الرسول الكريم (ص)، بما ثبت في الصحيحين عن ابن مسعود، لما نزل قوله تعالى: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾ (الأنعام/٨٢) شقّ ذلك على المسلمين، فقالوا: يا رسول الله، وأيّنا لا يظلم نفسه! قال (ص): ليس ذلك، إنّما هو الشرك، ألم تسمعوا ما قال لقمان لابنه: ﴿يا بُنيّ لا تشرك بالله إنّ الشّرك لظلم عظيم﴾ (لقمان/١٣). فحمل النبيّ (ص) الظلم هاهنا على الشرك لمقابلته الإيمان واستأنس بقول لقمان[2].

وعلى نهج رسول الله (ص)، فَسَّر علي بن أبي طالب القرآن بالقرآن، فعن أبي الأسود الدؤلي: «رفع إلى عمر امرأة ولدت لستّة أشهر، فسأل عنها أصحاب النبيّ (ص)، فقال علي: لا رجم عليها، ألا ترى إنّه يقول: ﴿وحمله وفصاله ثلاثون شهراً﴾، وقال: ﴿وفصاله في عامين﴾ وكان الحمل هاهنا ستة أشهر، فتركها عمر. قال: ثمّ بلغنا أنّها ولدت آخر لستة أشهر[3].

وكما إنّ تفسير القرآن بالقرآن، هو أحسن طريق التفسير[4]، وكان لابدّ لمن يتعرّض لتفسير كتاب الله أن ينظر في القرآن أوّلاً، ويقابل الآيات بعضها ببعض... ممّا

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٤٠.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٨٥.

٣ ـ المصدر نفسه، ج٦، ص٤٠.

٤ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٧٥.



يجعل القرآن المرجع الأوّل في تفسيره، لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه وأعرف بمراميه من غيره...[1] كان القرآن كذلك المعيار الأوّل في ترجيح الآراء ونقد الآثار، فما يقوله القرآن رُجِّح القول بذلك على غيره من الأقوال[2].

وليست هذه القاعدة سارية في جانبها الموجب فحسب، بل في الجانب السلبي أيضاً «فكلّ معنىً يخالف الكتاب والسنّة فهو باطل وحجته داحضة»[3].

وهذا كما يشمل الرأي والاجتهاد، فهو أيضاً يشمل الرواية، وكذا الاعتقاد. فالشيرازي ـ أبو إسحاق ـ يؤكِّد في كتابه (الوصول إلى الأصول) أنّ خبر الواحد الثقة يردّ إذا كان «مخالفاً لنص كتاب الله أو لنص سنّة متواترة على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال، فيُعلَم بذلك أيضاً أنّه كذب وأنّه لا أصل له أو هو منسوخ، لأنّ ما يقتضيه كتاب الله والسنّة المتواترة معلوم من دين الله ضرورة فلا يجوز أن يَرِدَ الخبر بخلافه»[4].

ويشمل هذا الأمر بشكل أكثر المأثور في التفسير، لأنّه يتعلّق أساساً بتفسير نص قطعي ماثل، ولابدّ في المفسِّر أن لا يتعارض مع المفسَّر بأي حال، وإلّا لم يكن ذلك بتفسير، بل هو تغيير له، وفي ذلك يقول محمد عبده في شروط الأخذ بالحديث: «فنّ الحديث على شرط أن يؤخذ مفسِّراً للقرآن مبيِّناً له مع إطراح ما يخالف نصّه من الأحاديث الضعيفة، والاجتهاد لإرجاع الأحاديث الصحيحة إليه إن كان ظاهرها يوهم المخالفة»[5].

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٤٠.

٢ ـ ابن جزي الكلبي، المصدر السابق، ج١، ص٤٠٦.

٣ ـ ابن تيمية، التفسير الكبير، ج٢، ص٥٧.

٤ ـ انظر: أبو الوليد، الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبدالمجيد تركي، ط١، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م، المقدمة.

٥ ـ أبو رية، المصدر السابق، ص٣٩١.



ويؤكِّد هذا المبدأ، تلميذه السيِّد رشيد رضا، ليؤكِّد أصالة النص القرآني وحاكميته المطلقة على ما سواه، ليقبل ما يوافقه ويطرح ما يخالفه، فيقول: «إنِّي لا أعتقد صحّة سند حديث ولا قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن، وإن وثّقوا رجاله ... »[1].

ولكن العمل بهذه القاعدة يتطلّب بحث عدّة أمور، منها: روايات العرض على الكتاب ومساحة تطبيقها، خصوصاً في قضية السنّة النبويّة وتعارضها مع الكتاب، ومسألة المحكم والمتشابه، والنسخ، فإنّ المعترضين يشكلون في أن يكون المرجع إليه من القرآن متشابهاً أو منسوخاً، فيبطل بذلك الإرجاع.

كما إنّ مفهوم الإرجاع إلى القرآن، قد يكون أحياناً بالرجوع إلى نص الآية المفسَّرة وسياق نزولها، أو بالرجوع إلى سائر الآيات، فالمرجَع بيِّن وماثل، وقد يكون الإرجاع إلى المفاهيم والقواعد العامّة المستخلصة من القرآن، فلابدّ أن تُحدَّد تلك القواعد وتُشخَّص مرجعيتها ... وهذا ما سنبحثه بشكل مفصّل فيما يأتي من مباحث.

---

١ ـ محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج٦، ص ٢٨٨.

٢ ـ روايات العرض على كتاب الله :

وردت روايات تدعو إلى عرض الحديث على كتاب الله والأخذ بما يوافقه وترك ما يخالفه، وقد وردت بطرق وصيغ مختلفة عن الجمهور، منها :

ـ في مجمع الزوائد أحاديث بهذا المعنى، منها عن ثوبان أنّ رسول الله (ص) قال: ألا إنّ رحى الاسلام دائرة، قال: كيف نصنع يا رسول الله؟ قال: اعرضوا حديثي على الكتاب فما وافقه فهو منّي وأنا قلته. رواه الطبراني في الكبير، وفيه: يزيد بن ربيعة، وهو متروك منكر الحديث[١].

ـ وعن عبدالله بن عمر، عن النبيّ (ص) قال: سألت اليهود عن موسى فأكثروا وزادوا ونقصوا حتى كفروا، وسألت النصارى عن عيسى، فأكثروا وزادوا ونقصوا حتى كفروا به، وإنّه سيفشوا عليَّ الحديث، فما أتاكم عنّي من حديثي فاقرؤا كتاب الله فاعتبروه فما وافق كتاب الله فأنا قلته وما لم يوافق كتاب الله فلم أقله. ورواه الطبراني في الكبير، وفيه: أبو حاضر عبدالملك بن عبد ربّه، وهو منكر الحديث[٢].

وروي الحديث في مصادر أخرى، منها مسند ربيع عن جابر بن زيد وغيره[٣].

هذا وقد ورد الحديث، بصيغ مختلفة وطرق متعددة، ولكن بنفس المعنى من طريق أئمة أهل البيت، بروايات بعضها مرفوع إلى رسول الله (ص) من طريق الإمام جعفر الصادق، وبعضها الآخر موقوف عليه، وقد وردت عن الصادق روايات متعدّدة تؤكّد أنّ ما يقوله هو رواية عن رسول الله (ص)، ويذكر في إحداها سلسلة السند، عبر آبائه الكرام من أئمة أهل البيت، إلى علي بن أبي طالب، إلى رسول الله (ص)،

---

١ ـ نور الدين علي بن أبي بكر، الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج ١، ط ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م، ص ١٧٠.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ الربيع بن حبيب، البصري، مسند الربيع، تحقيق: محمد إدريس، ج ١، ط ١، بيروت، دار الحكمة، ١٤١٥هـ، ص ٣٥ وص ٣٦.



بمعنى أنّ الثابت من الرواية عنه هو بمثابة الحديث المسند إلى رسول الله (ص)، خصوصاً ما صرّح فيه برفعه إلى النبيّ (ص).

فقد أكّد الإمام الصادق أنّ العلم الذي يحمله أئمة أهل البيت هو ممّا توارثوه عن رسول الله (ص)، قال: (إنّا لو كنّا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنّا من الهالكين، ولكنها آثار من رسول الله (ص)، أصل علم نتوارثه كابر عن كابر، نكتنزها كما يكتنز الناس ذهبهم وفضّتهم)[١].

وقد سأل رجل أبا عبدالله الصادق عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: مَه ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله (ص)، لسنا من (أريت) في شيء[٢].

ويُبيِّن الصادق طريق روايته إلى رسول الله (ص)، فيقول: (حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث أبيه، وحديث أبيه ـ الحسين ـ حديث علي بن أبي طالب، وحديث علي حديث رسول الله (ص)، وحديث رسول الله (ص) قول الله عزّ وجلّ)[٣].

قال الحاكم: «أصح أسانيد أهل البيت: جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّاه، عن علي. إذا كان الراوي عن جعفر ثقة»[٤].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ الغلاة وغيرهم من المنحرفين قد دسّوا في أحاديث أهل البيت، والصادق منهم، أحاديث محرّفة وموضوعة، فيجب الحذر من ذلك، كما هو

---

١ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن، الصفار، بصائر الدرجات الكبرى، طهران، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤هـ، ص٢٩٩.

٢ ـ محمد بن الحسن الصفار، المصدر السابق، ص٢٩٩.

٣ ـ الكليني، المصدر السابق، ج١، ص٥٨.

٤ ـ أبوعبدالله محمد بن عبدالله، الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ط٤،بيروت، دارالآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م،ص٥٥.



شأن سائر المرويات.

وإنّما ذكرنا ما ذكرناه بغية بيان انتهاء العلم الصحيح المروي عن أئمة أهل البيت إلى رسول الله (ص)، وبالتالي تصحيح طريق ما يأتي من روايات: العرض على القرآن، وقد ذكرها الكليني تحت عنوان باب (الأخذ بالسنّة وشاهد الكتاب)[1] وننقلها في ما يلي كما هي مرتبة في ذلك الباب، وقد أضاف إليها روايات أخرى تؤكّد على التمسّك بالسنّة والالتزام بها:

١ ـ عن أبي عبدالله ـ جعفر الصادق ـ، قال: قال رسول الله (ص): إنّ على كلّ حقّ حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه.

٢ ـ عن عبدالله بن أبي يعفور، قال: وحدّثني حسين بن أبي العلاء أنّه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس، قال: سألت أبا عبدالله عن اختلاف الحديث يرويه مَن نثق به ومنهم مَن لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله (ص) وإلّا فالّذي جاءكم به أولى به.

٣ ـ عن أيوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبدالله يقول: كلُّ شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلُّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.

٤ ـ عن أبي عبدالله قال: خطب النبيّ (ص) بِمِنىً، فقال: أيُّها الناس، ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.

٥ ـ عن أبي جعفر ـ محمد الباقر ـ، قال: كلُّ مَن تعدّى السنّة ردّ إلى السنّة.

وأنت تجد أنّ هذه الروايات أيضاً جاءت بطرق متعددة وبألفاظ مختلفة، بل بإضافات وزيادات في المعنى بين هذا وذاك، ولكنها تشترك في مساحة واحدة، وهي أنّ ما لم يوافق القرآن من الحديث لا يؤخذ به، وهو معنىً صحيح كما يقول

---

١ ـ الكليني، المصدر السابق، ج ١، ص٥٨.



الشاطبي[1]. فالسنّة الصحيحة تفسّر القرآن وتهتدي بهداه، ولا يمكن أن تتنافى معه.

كما يتبيّن من الروايات أعلاه تأكيدها أيضاً على أهمـيّة السنّة النبويّة الشريـفة، والإلتزام بها أيّما تأكيد، ووجودها إلى جنب روايات العرض على القرآن، وفي بعضها: الردّ إلى الكتاب والسنّة، والرجوع إليهما ... كل ذلك يؤكّد أنّ مبدأ: العرض على كتاب الله، لم يأت بديلاً عن السنّة، ولا إنقاصاً من أهميّتها ومكانتها وقدسيّتها ـ كما توهّم البعض ذلك ـ، وإنّما هو من باب التدقيق في أخذ السنّة والحرص في الحفاظ عليها، بردّ كل غريب عنها، ومن أمارات ذلك، الغريب: عدم موافقته للقرآن.

معنى الروايـات:

وهذا يعني أنّ القرآن حاكم على ما سواه، من حديث وغيره، فما خالف كتاب الله يطرح جانباً، لأنّه الأساس الذي بُنِيَت عليه الشريعة والأصل الذي تـفرّعت عـنه الفروع، وحتى السنّة النبوية الشريفة فإنّ الدليل على الأخذ بها هو القرآن، إذ قـال تعالى: ﴿... وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر/٧) وغيرها من الآيات، ثمّ إنّ الرسول (ص) جاء مبلّغاً للقرآن ﴿يا أيُّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك ...﴾ (المائدة/٦٧)، ومبيّناً له، قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لِتُبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم ...﴾ (النحل/٤٤)، فالسنّة النبويّة الشريفة مفسِّرة للقرآن ومبيِّنة لأحكامه ومطبقة لمفاهيمه، ولا يمكن بحال أن تختلف مع القرآن، بل هما في خط واحد، لذا جاء الأمر بالردّ إليهما معاً، قال تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ (النساء/٥٩)، فالردّ إلى الله: الرجوع إلى كتابه، والردّ إلى الرسول: الأخذ بسنّته، فهما قرينان مجتمعان، لا متنافران ولا مختلفان.

إنّ مبدأ عرض الروايات على القرآن والأخذ بما يوافقه وترك ما يعارضه ... إنّ

---

١ ـ الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٥.

هذا المبدأ أمر بديهي يحكم به العقل، سواء صحّ سند رواياته أم لم تصحّ، إذ لا يمكن أن يكون المبيِّن ـ وهو السنّة ـ مناقضاً أو متعارضاً مع المبيَّن ـ وهو القرآن ـ ، فالبيان تابع للمبيَّن، سواء جاء موضّحاً أو مفصّلاً أو مزيداً عليه، فلا يمكن بحال أن تكون السنّة متعارضة مع القرآن، بل هما متوافقان متعاضدان، وما تعارض من المروي مع القرآن تعارضاً مستقراً أهمل وترك، لا بعنوان ترك السنّة، وإنّما من باب عدم ثبوت صحّته ونسبته إلى الرسول (ص)، إذ لا يمكن أن يصدر عنه ما يخالف القرآن.

موقف الجمهور من الحديث:

حمل أصحاب الحديث بشدّة على هذا الحديث ظناً منهم أنّه أريد به ردّ السنّة وتضعيفها، وعدم قبول الثابت من السنّة، امتداداً لاتجاه تاريخي قائل بالالتزام بالكتاب دون السنّة، ومن هنا انبرى المحدِّثون للتأكيد على دور السنّة وحجيّتها وأهميّتها، وانبروا للتصدي لروايات: العرض على كتاب الله، ساعدهم في ذلك ضعف إسنادها، فقالوا عن حديث (العرض) بأنّه موضوع، بل من أوضح الموضوعات[1]، وأنّه حديث باطل لا أصل له، بل نسب إلى يحيى بن معين أنّه قال: هذا حديث وضعته الزنادقة[2]. وكل ذلك كان دفاعاً عن السنّة وغيرة منهم عليها.

أمّا ضعف الإسناد فهو لا يدلّ على وضعه، فإنّ أئمة الحديث قد قرروا بأنّهم: «إذا قالوا في حديث انّه غير صحيح فليس ذلك قطعاً بأنّه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنّما المراد أنّه لم يصحّ إسناده على الشرط المذكور». كما إنّهم إذا قالوا إنّ هذا حديث صحيح، فمعناه أنّه اتصل سنده، وليس من شرطه أن

---

١ ـ اسماعيل بن محمد، العجلوني الجراحي، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج ٢، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص ٥٦٩.

٢ ـ محمد شمس الحق، العظيم آبادي، عون المعبود، ج ١٢، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ، ص ٢٣٢.



يكون مقطوعاً به[1].

فالظاهر أنّهم طعنوا في الحديث وفي رواته من باب الدفاع عن السنّة، مع أنّ الحديث ورد بطرق مختلفة، بل بصيغ مختلفة يستبعد أن تكون كلّها موضوعة.

وردّ القرطبي المفسّر حديث العرض على كتاب الله ولم يقبل به، فإنّه بعد نقل ما أخرجه أبو داود بسنده، عن رسول الله (ص) أنّه قال: «ألا وإنّي قد أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلّوه وما وجدتم فيه من حرام فحرِّموه، ألا لا يحلّ لكم الحمار الأهلي ولا يحلّ ذي ناب من السباع، ولا لَقِطة معاهد إلّا أن يستغني عنها صاحبها، ومَن نزل بقوم فعليهم أن يقروه فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قِراه»، نقل عن الخطابي قوله: وفي الحديث دلالة على أن لا حاجة بالحديث إلى أن يعرض على الكتاب، فإنّه مهما ثبت عن رسول الله كان حجة بنفسه، قال: فأمّا ما رواه بعضهم أنّه قال: (إذا جاءكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فخذوه وإن لم يوافقه فردّوه) فإنّه حديث باطل لا أصل له[2].

ولكنّ الحديثين المذكورين ليس بينهما تعارض، فإنّ الأوّل ينهى عن الأخذ بالقرآن دون السنّة، ويشير إلى أنّ الرسول (ص) أوتي من الوحي مثل القرآن، وهو بيانه، كما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لتبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم ...﴾ (النحل/ ٤٤).

وأمّا الرواية الثانية فإنّها تؤكّد أنّ السنّة الصحيحة تأتي موافقة للقرآن، وأنّ ما خالف منها القرآن ـ مخالفة قطعية لا يمكن معها الجمع ـ فهي ليست بسنّة، أي أنّها لم تصدر من رسول الله (ص)، لا أنّ ما قاله الرسول يأتي مخالفاً للقرآن فلا يؤخذ به،

---

١ ـ أبو عمرو عثمان، ابن الصلاح الشهرزوري، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين عتر، ط ٣، دمشق، دار الفكر، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص ١٤.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٨.



فإنّ الرسول (ص) لا يقول إلّا موافقاً للوحي، كما قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إنْ هو إلّا وحي يوحىٰ علّمه شديد القوى﴾ (النجم/٣ـ٥).

وإنّما كان ردّ الرواية الثانية لأن أناساً فهموا منها أنّها تذهب إلى ردّ السنّة، والتأكيد على القرآن وحده، وهو اتجاه قال به البعض، وقد نسبه الخطابي إلى الخوارج والروافض، من أنّهم تعلّقوا بظاهر القرآن وتركوا السنن التي قد ضمّت إليه بيان القرآن[1]، ولم يثبت ما ادّعاه، فالخوارج رغم بدعهم لم يصرّحوا بردّ السنّة، وخلاصة ما يجمعهم: «القول بالتبري من عثمان وعلي (رض) ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلّا على ذلك، ويكفّرون أصحاب الكبائر، ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنّة: حقاً واجباً»[2].

وأنت ترى أنّهم بقولهم الأخير يدّعون: الإصرار على السنّة، لا تركها.

ولم يقل الرافضة ذلك أيضاً، سواء أريد بهم الشيعة[3] أو غيرهم من الفرق الغالية البائدة، بترك سنّة الرسول (ص)، فغالب الظن أن ردّ حديث العرض جاء كرد فعل وجدل كلامي بين الفرق آنذاك.

وحديث العرض لا يختص بعموم الموقف من سنّة الرسول (ص)، بل إنّه يريد أن يؤكّد أنّ السنّة الصحيحة لا تتعارض مع القرآن، وهو أمر ثابت لدى الأصوليين الذين اتفقوا على أنّ من أوجه الترجيح لأحد المتعارضين على الآخر: الترجيح بموافقة الكتاب، فإذا تعارض خبران متساويان سنداً ومتناً وحكماً، إلّا أن أحدهما توافقه آية

---

١ ـ المصدر نفسه.

٢ ـ محمد بن عبدالكريم، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران، ج ١، ط ١، قم، منشورات الشريف الرضي، ص١٠٦.

٣ ـ أُنظر موقف الشيعة في التأكيد على سنّة النبيّ (ص) والرجوع إليها: الكافي، ج ١، ص٥٨، وقد ذكرنا بعض الروايات الواردة فيه.



من كتاب الله في حكم، بخلاف الآخر، فإنّه يرجّح على مخالفه الذي لا يكون كذلك[1].

أمّا في حال تعارض الحديث مع القرآن تعارضاً لا يمكن الجمع بينهما: تعيّن القول بإسقاط الخبر وتكذيبه، لاستحالة صدور التناقض من الشارع، وحيث أنّ الكتاب مقطوع الصدور ومقطوع الدلالة ـ بأن كان النص في مدلوله لا يحتمل الخلاف ـ فلابدّ أن يكون الكذب منسوباً إلى الخبر، ويتعيّن لذلك طرحه[2].

إذن يجب أن يفهم الحديث، من أنّه جاء دفاعاً عن السنّة وتأكيداً لمطابقتها القرآن وتمحيصاً لها عن الموضوعات والتي من علائمها أنّها: تخالف المنقول[3].

فمن هذه الزاوية يجب أن يفهم الحديث، وما ورد من أخبار مشابهة، وأمّا «اتهام الزنادقة بوضع هذه الأخبار ـ كما ورد على لسان بعض الأصوليين ـ (فإنّ) منشؤه عدم إدراك معنى الحديث»[4].

ونجد عند آخرين من الأصوليين موقف آخر من الحديث، يتعامل مع متنه الصحيح دون سنده، فإنّ الحديث الصحيح لا يمكن أن يكون مخالفاً للقرآن، بل يأتي ليعضده فهو موافق له.

فبعد أن ذكر الحديث المذكور عن الطحاوي، قال الشاطبي: «ووجه ذلك أنّ المروي، إذا وافق كتاب الله وسنّة نبيه لوجود معناه في ذلك وجب قبوله، لأنّه إن لم يثبت أنّه قال بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ، إذ يصحّ تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه، وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنّة وجب أن يُدفع، ويُعلم أنّه لم يقله، وهذا مثل ما تقدّم أيضاً.

---

١ ـ عبداللطيف، البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، ج ٢، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ص ٢٣٤.

٢ ـ محمد تقي، الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ط ٢، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٩٧٩م، ص ٢٤٤.

٣ ـ السيوطي، تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي، ص ٢٨٠.

٤ ـ محمد تقي الحكيم، المصدر السابق، ص ٢٤٤.



والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القران وعدم مخالفته، وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات ـ من روايات العرض على القرآن ـ، وأمّا إن لم تصح فلا علينا، إذ المعنى المقصود صحيح، ويحقّق ذلك ما تقدّم في المسألة الثانية من الطرف الأوّل من كتاب الأدلة، ففي ذلك الموضع من أمثلة هذا: لأصل الموافقة والمخالفة جملة كافية ... »[1].

إذن فمتن الحديث صحيح من جهة المعنى ولا إشكال فيه سواء صحّ سند الحديث أم لم يصحّ.

ويبدو أنّ مبدأ (العرض على كتاب الله)، كان معروفاً عند السلف المتقدّمين ويستند إليه في مقالاتهم، فقد ناقش الزهري، رأي ابن المسيب في دية المقتول من أهل الذمّة، ناقشها مستنداً إلى مبدأ «العرض على كتاب الله»، مؤكّداً وجوب دفع تمام الدية، قائلاً: «إنّ خير الأُمور ما عرض على كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿فدية مسلمة إلى أهله﴾ (النساء/ ٩٢)»[2].

---

١ ـ الشاطبي، المصدر السابق، ج ٤، ص ١٥.

٢ ـ مصنّف عبدالرزاق، ج ١، ص ٩٦.



٣ ـ المحكم والمتشابه:

المحكم لغة من حَكَمَ، وهو المنع، فكان منه الحُكم وهو المنع من الظلم، والحكمة لأنّها تمنع من الجهل[١].

وقال صاحب القاموس: أحكمه أتقنه، فاستحكم، ومنعه عن الفساد كحكمه حكماً[٢].

وحَكَمَة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب[٣].

ومن هذه المعاني استمد معنى المحكم من القول، قال الراغب: (فالمحكم ما لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى»[٤].

وأمّا المتشابه ـ كما يقول ابن فارس ـ فهو من شبه: يدلّ عليه تشابه الشيء وتشاكله لوناً ووصفاً ... و«المشتبهات» من الأمور: المشكلات، واشتبه الأمران إذا أشكلا[٥].

وقال الراغب: الشبه حقيقتها في المماثلة ... والشبهة هو أن لا يتميز أحد الشيئين عن الآخر لما بينهما من التشابه، عيناً كان أو معنى. والمتشابه من القرآن: ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره إمّا من حيث اللفظ أو من حيث المعنى[٦].

وموضوع المحكم والمتشابه، من المسائل الأساسية التي لها دخل في تفسير القرآن بشكل عام، وفي تفسير القرآن بالقرآن بشكل خاص، حيث يتوقف على تحديد

---

١ ـ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة حكم.

٢ ـ محمد باقر الحكيم، المصدر السابق، ص١٦٥.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٦٨.

٤ ـ الراغب، المفردات، مادة حكم.

٥ ـ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة شبه.

٦ ـ الراغب، المفردات، مادة شبه.



المحكم والمتشابه وتعريفهما، في أنّه: هل في القرآن شيء لا تعلم الأُمّة تأويـله؟ أم أن هناك آيات لا يعلم تأويلها إلّا الله؟ أو الله والراسخون في العلم؟ ثمّ كيف يمكن تحديد المحكم من الآيات ـ والتي يجب الرجوع إليها عند التشابه لرفعه ـ دون المتشابه منها؟

وبالتالي: تتوقف مرجعية القرآن في التفسير ـ فيما تتوقف عليه ـ على أنّه يمكن أن يبيِّن المعنى المخالف للقرآن بالاستناد إلى الآيات المحكمة، إذا دلّ المحكم منها على خلاف ما ذهب إليه من رواية أو رأي[1]، فيمكن بذلك جعل المحكم معياراً أساسياً في التفسير، يرجع إليه في نقد الآراء الواردة وتمييز الصحيح من السقيم منها، أو تشخيص النظر الأقرب إلى روح القرآن ومبادئه المحكمة الواضحة وغير القابلة للتأويل.

وقد طرحت في موضوع المحكم والمتشابه عدة أمور، منها:

أنّ آيات القرآن كيف تنقسم من حيث الإحكام والتشابه؟ وقد ورد في ذلك أقوال، منها ما ذكرها النيسابوري:

١ ـ أن القرآن كلّه محكم، لقوله تعالى: ﴿كتاب أحكمت آياته﴾ (هود/ ١). من حيث أنّ جميع آيات القرآن تمتاز بالإحكام والإتقان وتنطق بالحق والصدق.

٢ ـ كلّه متشابه لقوله تعالى: ﴿الله نزَّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً﴾ (الزمر/ ٢٣)، فهي تتشابه في الظاهر، من حيث اللغة والأساليب، وإن اختلفت المعاني، كما قال تعالى في وصف ثمر الجنّة: ﴿وأُتُوا به متشابهاً﴾ (البقرة/ ٢٥) أي متفق المناظر، مختلف الطعوم.

٣ ـ أنّ منه محكماً ومنه متشابهاً، لقوله تعالى: ﴿منه آيات محكمات هنّ أُمّ الكتاب وأُخَرُ متشابهات ...﴾ (آل عمران/ ٧) وإلى هذا الرأي ذهب الزركشي[2] والسيوطي[3].

على أنّ السيوطي ذكر انقسامه إلى هذين القسمين، فيما ذكر الزركشي أنّ منه هذين

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٧٤ ـ ٧٧.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٦٨.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٦٣٩.



القسمين، إذ قال: «قيل: ولا يدلّ على الحصر في هذين الشيئين، فإنّه ليس من الطرق الدالة عليه، وقد قال: ﴿لتبيّن للناس ما نُزِّل إليهم﴾ (النحل/ ٤٤). والمتشابه لا يرجى بيانه، والمحكم لا توقف معرفته على البيان»[١].

وقال السيوطي: «والجواب عن الآيتين (في إحكام القرآن وتشابهه) إنّ المراد بإحكامه إتقانه وعدم تطرق النقص والاختلاف إليه؛ وبتشابهه: كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز»[٢].

ويرى ابن تيمية: «أنّ التشابه أمر نسبي فقد يتشابه عند هذا ما لا يتشابه عند غيره، ولكن ثمّ آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد، وتلك المتشابهات إذا عرف معناها صارت غير متشابهة، بل القول كلّه محكم، كما قال: ﴿أحكمت آياته ثمّ فصلت﴾ (هود/ ١)»[٣].

فالتشابه هنا لا في ذات الآية، بل هو عند القارئ لها الذي التبست عليه المعاني، ويرتفع عنها التشابه بالرجوع إلى غيرها من الآيات المحكمات التي لا طريق فيها لوقوع التشابه عند القارئ، وبناءً على هذا الرأي فإنّ من الممكن أن لا يكون هناك تشابه عند «الراسخين في العلم» لأنّهم بلغوا مرتبة لا تشتبه عليهم الأُمور.

وأرجع العلّامة الطباطبائي الأقوال في المحكم والمتشابه إلى ستّة عشر قولاً، وناقش تلك الأقوال ثمّ بيّن رأيه في المسألة، وذهب إلى أنّ المتشابه من الآيات هو: «أن تكون الآية مع حفظ كونها آية دالة على معنى مريب مردّد، لا من جهة اللفظ بحيث تعالجه الطرق المألوفة عند أهل اللسان، كإرجاع العام والمطلق إلى المخصّص والمقيّد، ونحو ذلك، بل من جهة كون معناها غير ملائم لمعنى آية أخرى محكمة»[٤].

---

١ ـ البرهان، الزركشي، ج٢، ص٦٨.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج١، ص٦٣٩.

٣ ـ ابن تيمية، التفسير الكبير، ج١، ص٢٥٢ ـ ٢٥٥.

٤ ـ الطباطبائي، الميزان، ج٣، ص٤٧.



وبَيَّن أنّ من الآيات ما هي مبيّنة ولا تحتاج إلى غيرها في فهمها، وهي المحكمات، فيما يحتاج إلى فهم بعض الآيات الرجوع إلى غيرها من المحكمات، وهذه هي المتشابهات، إذ «إنّ المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعيّن مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها، بل يتردّد بين معنى ومعنىً حتى يرجع إلى محكمات الكتاب، فتعيِّن هي معناها وتبيِّنها بياناً، فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة في نفسها»[1].

هل يعلم المتشابه غير الله؟

اختلف في هذا الأمر، وهو راجع إلى تردّد الوقف في قوله تعالى: ﴿... ولا يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به ...﴾ (آل عمران/٧)، بين أن يكون على (إلّا الله) وبين أن يكون على ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنّا به﴾ وتردّد الواو في ﴿والراسخون﴾ بين الاستئناف والعطف، ومن ثمّ ثار الخلاف في ذلك، وكانت في المسألة عدّة آراء:

١ ـ «إنّ المتشابه لا يعلمه إلّا الله، بناءً على أنّ الواو للاستئناف، وأنّ الله تعبّد من كتابه بما لا يعلمون ـ وهو المتشابه ـ كما تعبّدهم من دينه بما لا يعقلون، وهو المتعبّدات»[2].

وأنّ الآية «دلّت على ذم متبعي المتشابه ووصفهم بالزيغ وابتغاء الفتنة»[3].

ونسب السيوطي هذا الرأي إلى «الأكثرين من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم ـ خصوصاً أهل السنّة ـ» استناداً على قراءة لابن عباس وأُبيّ وابن مسعود.

٢ ـ إنّ المتشابه ممّا يمكن أن يعلمه غير الله، بناءً على أنّ الواو للعطف، لأنّ «الله لم

---

١ ـ المصدر نفسه.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٧٢.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج١، ص٦٤١.



ينزل شيئاً من القرآن إلّا لينتفع به عباده، ويدلّ على معنىً أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غير الله لَلَزمنا، ولا يسوغ لأحد أن يقول: إنّ رسول الله (ص) لم يعلم المتشابه، فإذا جاز أن يعرفه الرسول مع قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلّا الله﴾ جاز أن يعرفه الربّانيّون من صحابته والمفسّرون من أمّته»[1].

وقد استند في ذلك إلى قول ابن عباس: «أنا من الراسخين في العلم»، أو قوله: «أنا ممّن يعلم تأويله» برواية مجاهد الذي قال: «يعلمون ـ تأويله ـ ويقولون آمنّا به».

وحكى السيوطي هذا الرأي أيضاً عن الضحّاك والنووي في شرح مسلم الذي قال: «إنّه الأصحّ لأنّه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته»[2].

٣ ـ الرأي الثالث: إنّ المتشابه قسمان:

أحدهما: ما إذا ردّ إلى المحكم واعتبر به عرف معناه.

والآخر: ما لا سبيل إلى الوقوف على حقيقته، وهو الذي يتبعه أهل الزيغ فيطلبون تأويله ولا يبلغون كنهه، فيرتابون فيه فيُفتنون. وحكى السيوطي ذلك عن الخطابي[3].

٤ ـ الرأي الرابع: وهو ما ذهب إليه الراغب في مفرداته، قال: «جميع المتشابه على ثلاثة أضرب:

ـ ضرب لا سبيل للوقوف عليه، كوقت الساعة وخروج دابة الأرض، ونحو ذلك.

ـ وضرب للانسان سبيل إلى معرفته، كالألفاظ الغريبة والأحكام الغلقة.

ـ وضرب متردّد بين الأمرين: يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم، ويخفى على مَن دونهم»[4].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٧٣.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٦٤١.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ الراغب، المفردات، ص ٤٤٥، مادة شبه.



مناقشة الآراء:

١ ـ ذكر السيوطي عدّة روايات عن رسول الله (ص) في تأييد رأيه من أنّ المتشابه لا يعلمه إلّا الله، وهي:

ـ أنّ رسول الله (ص) قال بعد تلاوة الآية: (فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّى الله فاحذرهم) أخرجه البخاري ومسلم عن عائشة.

ـ انّه (ص) قال: (لا أخاف على أمّتي إلّا ثلاث خلال: أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله، وما يعلم تأويله إلّا الله) أخرجه الطبراني في الكبير.

ـ انّه (ص) قال: (إنّ القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به) أخرجه ابن مردويه.

ـ وانّه (ص) قال في حديث عن السبعة أحرف: « ... واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا آمنّا به كلّ من عند ربّنا» أخرجه الحاكم في مستدركه[١].

والروايات تلك لا تدلّ على أنّ المتشابه ممّا لا يمكن علمه، بل تؤكّد على الإيمان بالمتشابه ممّا لم يصل الانسان إلى علمه من الكتاب، والقول عنده: ﴿آمنّا به كل من عند ربّنا﴾، كما في الثالثة والرابعة، وعلى التحذير ممن يتبعون المتشابه ـ ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ـ كما في الأولى.

إلّا أنّ الرواية الثانية صريحة في اختصاص التأويل بالله؛ ولكن التأويل أعمّ من معرفة المتشابه، فالتشابه يكون في فهم معنى الآية لاحتماله أكثر من وجه، عند قارئه، وهو يرتفع عند الرجوع إلى المحكم من الآيات، والتأويل: قد يختص بالله سبحانه وتعالى لأنّه يتعلّق بحقيقة الأشياء ووقوعها، كعلم الساعة مثلاً.

٢ ـ واستدلّ السيوطي أيضاً بما أخرجه عن ابن عباس مرفوعاً: «أنزل القرآن

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٦٤٣.



على أربعة أحرف: حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تفسره العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلّا الله، ومَن ادّعى علمه سوى الله فهو كاذب».

والرواية معارضة بروايات أخرى عن ابن عباس أيضاً، منها رواية مجاهد المتقدمة عنه: «إنّا ممن يعلم تأويله»، والأخرى ما أخرجه ابن أبي حاتم عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس أنّه قال: «المحكمات ناسخة ... والمتشابهات منسوخه ومقدّمه، وأمثاله، وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به». فجعل المنسوخ والمقدّم والأمثال والأقسام من المتشابهات، وهي ممّا تعلم عادةً خصوصاً من قبل الراسخين في العلم والعلماء والربّانيين.

٣ ـ ذكر السيوطي ما أخرجه الدارمي بسنده من أنّ عمر ضرب رجلاً سأل عن متشابهات القرآن حتى أدمى رأسه، وأعاد ضربه بعد عودته للسؤال.

والرواية لا تدلّ على نفي العلم بالمتشابه، فإمّا أنّ الضرب كان بسبب آخر غير السؤال ـ الذي لا يستوجب الضرب، ولا جعل أحد ذلك عقوبة له ـ أو أنّه كان اجتهاداً من عمر نفسه.

على أنّ محصل الروايات التي ذكرها السيوطي بشكل عام تنهى عن اتباع المتشابه ـ ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ـ وتحذّر من متبعيه، ولا تنصّ على نفي إمكانية العلم به.

٤ ـ بقي أمر آخر، وهو أنّ السيوطي أورد بعد ذلك أمثلة للتشابه، من ذلك آيات الصفات، ومنها صفة الاستواء، ثمّ ذكر سبعة أجوبة من «تأويل الآية المذكورة على طريقة أهل السنّة»[1]، وما ذكره من تأويل لتلك الآيات المتشابهة نقض عملي لنفي العلم في المتشابه والنهي عن القول فيه.

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥١.

الاختلاف في الموقف من المتشابه:

قال الزركشي: «اختلف الناس في الوارد منها، في الآيات والأحاديث على ثلاث فرق:

إحداها: أنّه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجرى على ظاهرها، ولا تؤوِّل شيئاً منها، وهم المشبهة[1].

والثانية: أنّ لها تأويلاً، ولكن نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشّبه والتعطيل، ونقول: لا يعلمه إلّا الله، وهو قول السلف.

والثالثة: أنّها مؤوّلة، وأوّلوها على ما يليق به».

وبَيَّن رأيه في ذلك، قال: «والأوّل باطل، والأخيران منقولان عن الصحابة، فنقل الإمساك عن أمّ سلمة أنّها سئلت عن الاستواء، فقالت: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والايمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وكذلك سئل عنه مالك، فأجاب بما قالته أمّ سلمة، إلّا أنّه زاد فيها أنّ مَن عاد إلى هذا السؤال عنه أضرب عنقه.

وكذلك سئل سفيان الثوري، فقال: أفهم من قوله: ﴿الرّحمٰن على العرش استوى﴾ (طه/ ٥) ما أفهم من قوله: ﴿ثمّ استوى إلى السماء﴾.

وسئل الأوزاعي عن تفسير هذه الآية، فقال: ﴿الرّحمٰن على العرش استوى﴾ كما قال: وإنِّي لأراك ضالاً.

وسئل ابن راهويه عن الاستواء: أقائم هو أم قاعد؟ فقال: لا يملّ عن القيام فيقعد، ولا يملّ عن القعود حتى يقوم، وأنت إلى غير هذا السؤال أحوج.

---

١ ـ المشبهة قالوا: إنّ معبودهم على صورة ذات أعضاء، إمّا روحانية وإمّا جسمانية، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن. وأجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة ... ونسب إلى بعضهم: أنّهم يجوزون الرؤية في دار الدنيا وأنّه يزورهم ويزورونه (اُنظر: الملل والنحل للشهرستاني، ص٩٨).

قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح: وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمّة وسادتها، وإيّاها اختار أئمة الفقهاء وقادتها، وإليها دعا أئمة الحديث وأعلامه، ولا أحد من المتكلّمين من أصحابنا يصدف عنه ويأباه ... »[1].

وما نقله عن ابن الصلاح يمثّل رأي المحدِّثين: أمّا المفسِّرون فإنّهم لم يلتزموا بذلك، بل خاضوا عملاً في تأويل المتشابه وتوجيهه، قال الزركشي نفسه: «ونحن لم نَر المفسِّرين إلى هذه الغاية توقّفوا عن شيء من القرآن، فقالوا: هو متشابه لا يعلمه إلّا الله، بل أمّروه على التفسير، حتى فسّروا الحروف المقطعة»[2].

وعَرَّف الزركشي القائلين بالتأويل، قال: «وممّن نقل عنه التأويل: عليّ وابن مسعود، وابن عباس، وغيرهم».

ثمّ نقل عن الغزالي في كتابه (التفرقة بين الاسلام والزندقة) أنّ الإمام أحمد أوّل في ثلاثة مواضع، وأنّ بعض المتأخرين أنكر ذلك عليه، كما نقل عن ابن الجوزي، عن القاضي أبي يعلى تأويل أحمد في قوله تعالى: ﴿أو يأتي ربّك﴾ (الأنعام/٥٨)، قال: وهل هو إلّا أمره، بدليل قوله: ﴿أو يأتي أمر ربّك﴾ (النحل/٣٣).

و «اختار ابن برهان ـ الشافعي ـ وغيره من الأشعرية التأويل. قال: ومنشأ الخلاف بين الفريقين: أنّه هل يجوز في القرآن شيء لا يُعلم معناه؟ فعندهم يجوز، فلهذا منعوا التأويل، واعتقدوا التنزيه على ما يعلمه الله، وعندنا لا يجوز ذلك بل الراسخون يعلمونه».

ثمّ بَيَّن الزركشي، رأيه بين القولين، فاختار التأويل، لوجوب ذلك، في بعض الآيات تنزيهاً لله تعالى، قال: «قلت: وإنّما حملهم على التأويل وجوبُ حملِ الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المتشابه والجسمية في حقّ

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٧٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٧٣.



الباري تعالى، والخوض في مثل هذه الأمور خطرهُ عظيم، وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنّما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز لغة العرب. وإنّما قلنا لا تغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أنّ العقل لا يكذّب ما ورد به الشرع، إذ لا يردُ الشرعُ بما لا يفهمه العقل، إذ هو دليلُ الشرع وكونه حقاً، ولو تُصُوِّر كذب العقل في شيء لتصوِّر كذبه في صدق الشرع، فمن طالت ممارسته العلوم، وكثر خوضُه في بحورها أمكنه التلفيقُ بينهما؛ لكنه لا يخلو من أحد أمرين: إمّا تأويلٌ يبعد عن الأفهام، أو موضع لا يتبيّن فيه وجهُ التأويل لقصور الأفهام عن إدراك الحقيقة، والطمع في تلفيق كلّ ما يرد مستحيل المرام، والمردّ إلى قوله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى/ ١١)»[١].

وبناءً على هذا القول، فإنّ جهود المفسِّرين اتجهت إلى تقريب وتوجيه المعاني المتشابهة، بما ينزِّه الله تعالى، عن التشبيه والتجسيم، وبما تلتئم به هذه المعاني مع المحكمات من الآيات، كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى/ ١١)، مع الاشارة إلى أنّ هذه المعاني المؤوّلة كثيراً ما كانت تعرفها العرب بلغتها، «ولذلك لم يسأل أحد عن معناها ولا خاف على نفسه توهم التشبيه، ولا احتاج إلى شرح وتنبيه ... »[٢]. وإنّما اتبع التشابه ﴿الذين في قلوبهم زيغ﴾ (آل عمران/ ٧)، وازداد ذلك عندما اختلط العرب بغيرهم وضعفت اللغة عند بعضهم، فلم يفهموا معتاد القوم في أدبهم وأساليب كلامهم.

ويبقى إذن من المتشابه، ما لا يعلم حقيقة كنهه، كما هو، إلّا الله تعالى، وإنّما يأتي التأويل للتقريب والتنزيه، ودفع المعنى المريب الداعي للتشبيه والتجسيم، المنزهة عنه الذات الإلهٰية.

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٨٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٨٦.



وقد أتى رجل علي بن أبي طالب، فقال له: يا أمير المؤمنين، صف لنا ربّنا مثلما نراه عياناً لنزداد له حباً وبه معرفة، فغضب ونادى: الصلاة جامعة، فاجتمع الناس حتى غصّ المسجد بأهله، فصعد المنبر وهو مغضب متغيِّر اللون، فحمد الله وأثنى عليه وصلّى على النبيّ (ص)، ثمّ كان ممّا قال:

«الحمد لله الذي لا يَفِرُهُ المنع والجمود، ولا يُكْدِيه الإعطاء والجُود ... الأوّل الذي لم يكن له قبلٌ فيكون شيء قبله، والآخر الذي ليس له بعد فيكون شيء بعده، والرّادع أناسيّ الأبصار عن أن تناله أو تدركه، ما اختلف عليه دهر فيختلف منه الحال، ولا كان في مكان فيجوز عليه الانتقال ... فانظر أيُّها السائل: فما دلَّك القرآن عليه من صفته فائتمَّ به واستضيء بنور هدايته، وما كلَّفك الشيطان علمه ممّا ليس في الكتاب عليك فرضه، ولا في سنّة النّبيِّ (ص) وأئمّة الهدى أثره، فكِل علمه إلى الله سبحانه، فإنّ ذلك منتهى حقِّ الله عليك. واعلم أنّ الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السُّدَد المضروبة دون الغيوب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله ـ تعالى ـ اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّى تركهم التعمُّق فيما لم يكلِّفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك، ولا تُقدِّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين...» إلى آخر ما جاء في الخطبة من كنوز من المعرفة الإلهيّة، فراجعها في مظانها[1].

ولعلّ تحرُّز السلف من الصحابة عن التأويل كان من هذا الباب، وهو عدم الخوض في حقيقة الصفات، والإيمان بها كما جاءت في القرآن دون تفصيل.

نعم، هناك قسم من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم، ولو كان ذلك بتعليم الله تعالى لهم، وهذا القسم الثاني يناله أولوا الألباب، بمقدار ارتوائهم من القرآن ومقدار معرفتهم، واطلاعهم على الحقائق العلمية والاجتماعية والتي كلّما

---

١ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ٩١.

ازدادت تكشفت لهم المزيد من أسرار الآيات وعظمتها[1]، قال تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق ...﴾ (فصلت/ ٥٣).

والقاعدة التي نستخلصها ممّا سبق: هو أنّ التعامل مع النص القرآني يكون وفق ظاهره، بما لا يتعارض مع محكمات القرآن وثوابت العقيدة المشتقة منه، وما يتعارض معها فلابدّ من تأويله، وحمله على المجاز، لا الحقيقة، وهو أمر مألوف في اللغة العربية وأساليب العرب في كلامهم.

لماذا وقع التشابه في القرآن؟

يحمل القرآن الكريم معانٍ غيبية ومعارف عالية لا يمكن لألفاظ اللغة التي وضعت عادة، لمعانٍ محسوسة أو قريبة من الحس، أن تسعها وتستوعبها، ومن ثمّ كانت الألفاظ تقصر بالذات عن أداء مفاهيم لم تكن تطابقها، لذا كان اللجوء إلى صنوف المجازات وأنواع الاستعارات، أو الايفاء بالكناية ودقائق الاشارات، ممّا كان شائعاً في لغة العرب من هذه الاستعمالات لتقريب المعاني وتمثيلها، ولكن اللفظ يقصر عن أداء مفهوم ـ عالٍ أو غيبي ـ لا يكون قالباً له ولا يتطابق معه تماماً، فيكون هذا سبباً لوقوع التشابه في القرآن[2]، فيشتبه الأمر على عامة الناس، فيختلط تصوّر المعنى المحسوس باللّامحسوس، إذ إنّ عامة الناس لا تكاد تتجاوز أفهامهم وعقولهم المحسوسات المادية إلى عالم ما وراء الطبيعة.

قال الراغب: «والمتشابه من جهة المعنى: أوصاف الله تعالى وأوصاف القيامة، فإنّ تلك الأوصاف لا تتصور لنا، إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه، أو ليس من جنسه»[3].

---

١ ـ محمد باقر الحكيم، المصدر السابق، ص ١٩٠.

٢ ـ محمد هادي، معرفة، تلخيص التمهيد، ج ١، ط ٣، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٨هـ، ص ٤٧٣.

٣ ـ الراغب، المفردات، مادة شبه.



فالبيانات القرآنية ليست إلّا أمثالاً، لها في ما ورائها حقائق ممثِّلة، وليس الهدف والمقصود منها منحصراً باللفظ المأخوذ من الحس والمحسوسات، الذي جاء لتقريب المعنى، لا الجمود عليه.

وبعد الالتفات إلى أنّ البيانات القرآنية أمثال، نعلم حدود المعنى المقصود من وراء هذه البيانات، حين نجمع هذه الأمثال المتعدّدة وننفي بكلّ واحدة منها خصوصية من الخصوصيات المأخوذة من عالم الحس، الموجودة في المثال الآخر، فنطرح ما يجب طرحه من الخصوصيات المحيطة بالكلام، ونحتفظ بما يجب الاحتفاظ به منها.

نماذج من تأويل المتشابه:

أورد الزركشي نماذج من تأويل الآيات المتشابهات ممّا له أثره الواضح في التفسير، ويتّضح من خلالها أنّ الاستعمال اللغوي كثيراً ما يكون هو المائز والمرجع فيها.

فأوّل (استوى) في قوله تعالى: ﴿الرحمٰن على العرش استوى﴾ (طه/ ٥) بأنّه: استقرّ، وأخرى: استوى، وصعد، وارتفع، وأقبل على خلق العرش وعمد إلى خلقه، وناقش في أكثر هذه الموارد وردّها.

وممّا ذكر: تأويل الوجه في قوله تعالى: ﴿يريدون وجهه﴾ (الأنعام/ ٥٢)، وقوله: ﴿إنّما نطعمكم لوجه الله﴾ (الانسان/ ٩) ... أنّه مؤوّل بالذات، والمراد: إخلاص النيّة.

ومن ذلك: (الساق) في قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ (القلم/ ٤٢) ومعناه: عن شدّة وأمر عظيم، كما يقال: قامت الحرب على ساق.

ومن ذلك: (الجنب) في قوله تعالى: ﴿على ما فرطت في جنب الله﴾ (الزمر/ ٥٦) أي في طاعته وحقّه، لأنّ التفريط يقع في ذلك، ولا يقع في الجنب المعهود ونماذج أخرى كثيرة نعرض عنها للإيجاز[1].


١ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٨٠ ـ ٨٧.



هذا وقد ذكر السيوطي في اتقانه تلك النماذج وغيرها تحت عنوان: (ذكر ما وقفت عليه من تأويل الآية المذكورة على طريقة أهل السنّة) وممّا أضاف عليها ما يتعلّق بتنزيه الله تعالى عن الصفات المادية كالقرب، إذ فسّرها بالعلم، والفوقية وقال عنها: إنّ المراد بها العلو من غير جهة، والمجيء، بالمجيء بأمره، والذهاب: بالذهاب بتوفيقه وقوته، وقرر قاعدة هامّة نقلها عن العلماء وهي: «أن كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تعالى تفسَّر بلازمها»[1].

مصادر رفع التشابه ومعايير النقد فيه:

قد سبق القول إنّ التشابه أمر نسبي، فقد يكون ما هو متشابه عند البعض محكم عند الآخر، وكلّ بمقدار ما أوتي من علم ومعرفة، ومع هذا يمكن رفع التشابه الحاصل عند البعض، بالرجوع إلى المصادر التالية، وهي:

أ) القرآن الكريم:

وذلك بالرجوع إلى المحكمات من الآيات، التي لا تشوبها ـ عند قارئها ـ شبهة، لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، فهي لا تحتمل من التأويل إلّا وجهاً واحداً، فهي ممّا أجمع على تأويلها.

فإذا ما اشتبه الأمر وتردّد بين معنىً وآخر، يرجع إلى هذه الآيات المحكمات التي تساعد على توجيه المعنى وتبيينه وتحديده، فتصير الآية عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة[2].

ومن مباني الرجوع إلى المحكمات من الآيات، وقد ذكرها الزركشي تحت عنوان: (الأشياء التي يجب ردّها عند الإشكال إلى أُصولها)[3]:

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص٦٥٧.

٢ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص٤٧.

٣ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٧١.



١ ـ يجب ردّ المتشابهات في الذات والصفات إلى محكم ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ ١١).

٢ ـ وردّ المتشابهات من الأفعال إلى قوله: ﴿فللّه الحجة البالغة﴾ (الأنعام/ ١٤٩).

٣ ـ وردّ الآيات الموهمة نسبة الأفعال لغير الله تعالى من الشيطان والنفس، إلى محكم قوله تعالى: ﴿ومَن يُرِد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾ (الأنعام/ ١٢٥)[1].

٤ ـ وما كان من ذلك عن تنزّل الخطاب، أو ضرب مثال، أو عبارة عن مكان، أو زمان، أو معيّة، أو ما يوهم التشبيه، فمحكم ذلك قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ ١١)، وقوله: ﴿ولله المثل الأعلى﴾ (النحل/ ٦٠)، وقوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ (الإخلاص/ ١).

٥ ـ وما منه في تفصيل ذكر النبوة ووصف إلقاء الوحي، فمحكمه قوله تعالى: ﴿إنّا نحن نزّلنا الذّكر وإنّا له لحافظون﴾ (الحجر/٩)، وقوله: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ (النجم/٣).

٦ ـ ومنه: شيء يتقارب فيه بين اللّمّتين، لَمّة المَلك ولَمّة الشيطان لعنه الله، ومحكم ذلك قوله تعالى: ﴿إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان ...﴾ (النمل/ ٩٠)، ولهذا قال عقبه: ﴿يعظّكم لعلّكم تذكّرون﴾ أي عندما يلق العدو الذي لا يأمر بالخير، بل بالشرّ والإلباس.

٧ ـ ومنه الآيات التي اختلف المفسرون فيها على أقوال كثرة تحتملها الآية، ولا يقطع على واحد من الأقوال، وأنّ مراد الله منها غير معلوم لنا مفصلاً بحيث يقطع به.

---

١ ـ وفي هذه المسألة اختلاف، فيذهب الأشاعرة إلى أنّ العباد ليسوا خالقين لأعمالهم ولكنهم كاسبون لها محتملون لنتائجها، أمّا المعتزلة فيرون أنّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية، وإن كان الله تعالى أعطاه القدرة عليها فهو خالقها مجازاً لأنّه خلق أسبابها ووسائلها. ويكاد يكون النزاع في المسألة لفظياً وشكلياً (الزرقاني، المصدر السابق، ج٢، ص٤٨). وروي في المقام عن جعفر الصادق قوله: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» (الصدوق، التوحيد، ص٣٦٢). والمراد بذلك أنّ أفعال الانسان الإرادية تصدر عنه باختياره من غير جبر وإكراه، فإن شاء فعل، وإن لم يرد لم يفعل، وفي الوقت نفسه يباشرها بالقوة والقدرة التي خلقها الله فيه.



٨ ـ ومنه ضرب في الحلال والحرام، ومن ثمّ اختلف الأئمة في كثير من الأحكام بحسب فهمهم لدلالة القرآن[١].

ومن الآيات المحكمة التي يمكن الرجوع إليها في آيات الأحكام، قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (الحج/٧٨)، وقوله: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾ (البقرة/٢٨٦)، وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة/١٨٥).

ب) النـبيّ (ص):

فإنّ النبيّ (ص) هو حامل الرسالة ومبلّغها والمعلّم الأوّل لها، إذ يقول تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم ...﴾ (النحل/٤٤)، وبالتالي: يمكن دفع كثير من أوجه التشابه بالرجوع إلى أحاديث الرسول (ص)، وذلك بإرجاع الأحاديث التي يمكن أن يكون فيها نوع من التشابه إلى الأحاديث المحكمة الواضحة الثابتة عنه.

وفي ذلك يقول علي بن أبي طالب: «واْردد إلى الله ورسوله ما يُضلعُك من الخطوب، ويشتبه عليك من الأمور، فقد قال الله تعالى لقومٍ أحبّ إرشادهم: (يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول) فالردّ إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والردّ إلى الرسول: الأخذ بسنّته الجامعة غير المفرّقة»[٢].

فلابدّ من تمحيص الحديث والتأكد من سلامته، خصوصاً وأن كثيراً من التشابه حاصل من الروايات الموضوعة والإسرائيليات المندسة في كتب الأخبار والروايات، قال الشهرستاني في معرض حديثه عن (المشبّهة) الذين أجروا صفات الله تعالى على ما يتعارف في صفات الأجسام، قال: «وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٧١.

٢ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.



إلى النبيّ (ص) وأكثرها مقتبسة من اليهود فإنّ التشبيه فيها طباع ... وروى (المشبِّهة) عن النبيّ (ص) أنّه قال: (لقيني ربّي فصافحني وكافحني، ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله»[1].

وقال ابن كثير بعدما روى حديث أبي هريرة في يأجوج ومأجوج، كما رواه أحمد عنه، ورواه أيضاً عن كعب، قال: «لعلّ أبا هريرة تلقاه من كعب فإنّه كثيراً ما كان يجالسه ويحادثه، فحدّث به أبو هريرة، فتوهّم بعض الرواة أنّه مرفوع فرفعه، والله أعلم»[2] وبَيَّن ابن كثير في مواضع كثيرة من تفسيره ما أخذه أبو هريرة عن كعب[3].

وهكذا ينبغي الحذر من تلك الموضوعات والمدسوسات، وممّا يؤسف له أن كتب التفسير، على عادة بعضهم في نقل الأخبار وتجميعها، قد امتلأت بهذه الروايات[4].

ج) اللغـة:

فإنّ كثيراً من أوجه التشابه حاصل من جهة اللفظ، سواء كان ما يرجع منه إلى الألفاظ المفردة، إمّا من جهة الغرابة نحو (الأبّ) أو الاشتراك كاليد واليمين، أو منه ما يرجع إلى جملة الكلام المركب، الحاصل من اختصاره، أو بسطه، أو نظمه[5].

وبالتالي فإنّ التحليل اللغوي يرفع وجوه التشابه تلك، إضافة إلى أن بعض التشابه لم يكن ابتداءً موجوداً عند أهل اللغة المخاطبين بالقرآن، لأنّهم كانوا يتعاملون بها، ويعرفون الحقيقة والمجاز منها، ولا تتداخل عندهم المعاني أو تشتبه عليهم التصورات، فإنّ العربي البسيط، كان يعرف أنّ اليد تطلق على العضو المعروف كما تطلق على القوة،

---

١ ـ الشهرستاني، المصدر السابق، ج ١، ص٩٨.

٢ ـ ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج ٥، ص٣٣٣.

٣ ـ أبو رية، المصدر السابق، ص٢٠٧.

٤ ـ الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، ص١٢٥.

٥ ـ الراغب، المفردات، مادة شبه.





ويميّز من مورد الاستعمال المعنى المراد منها.

والعرب كما تقول: قامت الحرب على ساق، فإنّها تفهم قوله تعالى: ﴿يوم يُكشف عن ساق﴾ (القلم/ ٤٢) أنّ معناه: عن شدّة وأمر عظيم، وبذا قال ابن عباس: هذا يوم كرب وشدة، كما أخرجه الحاكم في المستدرك[١].

وتردّ بذلك ما نسبت من روايات إلى النبيّ (ص) أنّه قال: (يكشف ربّنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة، ويبقى مَن كان في الدنيا رياءً وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً)[٢] حتى لو كانت تلك الروايات في البخاري وغيره، لأنّها أوّلاً تضفي على الله تعالى صفات الجسمية وتعارض أصول التوحيد، كما إنّها تحمل فهماً لغوياً خاطئاً، ولذا روي عن سعيد بن جبير أنّه سئل عن قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ فغضب غضباً شديداً، وقال: إنّ قوماً يزعمون أنّ الله يكشف عن ساقه، وإنّما يكشف عن الأمر الشديد[٣].

ونشاهد في الرواية أنّ سعيد بن جبير ينسب القول بالتجسيم إلى قوم، ولا يذكر أنّه منسوب إلى رسول الله (ص)، ممّا يدلّ على أنّ هذه الروايات موضوعة، وقالها قوم، ورواها آخرون على أنّها من رسول الله (ص).

ونقل السيوطي، عن ابن دقيق العبد، رأيه في التأويل، وهو يعطي معياراً لقبول التأويل أو ردّه، إذ يقول ابن دقيق:

« ١ ـ إذا كان التأويل قريباً من لسان العرب لم ينكر.

٢ ـ أو بعيداً توقفنا عنه، وآمنّا بمعناه على الوجه الذي أريد به مع التنزيه.

٣ ـ وما كان معناه من هذه الألفاظ ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب قلنا به من

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٦٥٥.

٢ ـ رواها السيوطي عن البخاري وغيره. السيوطي، الدر المنثور، ج ٨، ص ٥٥٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٢٥٥.



غير توقيف، كما في قوله تعالى: ﴿يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله﴾ (الزمر/ ٥٦) فنحمله على حقّ الله وما يجب له»[١].

وأنت تجد من قوله أنّ اللغة العربية هي المرجع الأساس في التأويل، بما تمتاز به من قدرة البيان بالحقيقة والمجاز، والاستعارة والتمثيل، التي أريد بها تقريب المعاني إلى الأذهان، فإليها يرجع في حل كثير من التشابه الحاصل ابتداءً للاشتراك مثلاً، أو لتداخل المعاني وتلبّسها عند القارئ بسبب عدم اطلاعه على قواعد اللغة وأساليبها، ولكن ينبغي الانتباه إلى لغة الاستعمال في حوزة الدين، والمعاني الجديدة التي جاء بها الاسلام والتي نقلت فيها المعاني وزيدت[٢].

د) ثوابت العقيدة:

لا شكّ في أنّ الاسلام، كسائر الأديان، جاء بعقائد ثابتة بنيت عليها دعائم دينه وارتكزت إليها رسالته، واشتقّ منها مبادئه ومفاهيمه عن الكون والحياة، ومن المسلّم به أنّ دراسة أي نص يتعلّق بعلم أو فكرة يجب أن يكون في إطار مسلمات ذلك العلم، ومن خلال مصطلحات تلك الفكرة وتجلياتها، ولا يمكن ـ على سبيل المثال ـ دراسة مصطلحات الطب بلغة الشعر وقواعده، أو دراسة مصطلحات المسيحية بتصورات اسلامية، وإنّما لا بدّ من دراسة ألفاظ ومصطلحات كل حوزة ضمن الأسس التي نشأت عليها والمبادئ التي تتعلّق بها.

وبالتالي فإنّ من الطبيعي أن ندرس ونفسّر الآيات المتشابهة ـ وكذلك الروايات ـ ضمن ثوابت العقيدة الاسلامية، ونوجّهها ونؤوّلها بالاتجاه الذي لا يصطدم مع هذه الثوابت وتلك العقائد التي قام عليها الاسلام، وجاء القرآن بها مذكّراً، والرسول بها مبشّراً ومنذراً.

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج ١، ص ٦٥١.

٢ ـ ابن فارس، الصاحبي، باب الأسباب الإسلامية، ص٧٨.

وكذلك فإنّ تلك الثوابت تكون معايير اساسية، نرفض بها ما يتعارض معها من روايات وآراء إذا كانت غير قابلة للتأويل بحال، ولا يمكن أن تنسجم معها بأي شكل من الأشكال.

قال الزركشي في كيفية تمييز المحكم عن المتشابه، سيما وأنّ الناس قد اختلفوا فيهما كاختلافهم في المذاهب، فالمحكم عند السني متشابه عند القدري، قال: «... فالجواب أنّ الوجه الذي أوردته يلجئ إلى الرجوع إلى العقول فيما يتعلّق بالتفريد والتنزيه، فإنّ العلم بصحة خطابه يفتقر إلى العلم بحكمته، وذلك يتعلّق بصفاته، فلابدّ من تقدّم معرفته ليصحّ له مخرج كلامه...»[1].

قال ابن الجوزي، في باب تصنيفه للناس في موقفهم من أخبار الصفات، بعد ذكر المتوقّفين فيها والمتأوِّلين: «والمرتبة الثالثة: القول فيها بمقتضى الحس، وقد عمّ جهلة الناقلين ـ للأخبار والروايات دون تمحيص وتدقيق ـ إذ ليس لهم حظ من علوم المعقولات التي يعرف بها ما يجوز على الله تعالى، وما يستحيل، فإنّ علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه، فإذا عدموها تصرّفوا في النقل بمقتضى الحس»[2].

ومن هنا عدّ الآلوسي، علم الكلام من جملة ما يتوقف عليه التفسير، وذلك «لتوقّف فهم ما يجوز على الله ويستحيل على الكلام»[3].

وفي موضع آخر، جعل ابن الجوزي: تناقض الحديث ـ والرأي بشكل أحرى ـ مع الأصول أحد الدلائل على وضع الحديث واختلاقه، قال: «ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأصول فاعلم أنّه موضوع»[4].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٧٧.

٢ ـ عبدالرحمن، ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكفّ التنزيه، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ص٧٣.

٣ ـ الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن، ج١، المقدمة.

٤ ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص١٨٠.



وإنّما أراد بالأصول: أصول العقيدة المتفق عليها والتي لا تقوم الشريعة إلّا على أساسها.

وقال الزرقاني: «علماؤنا قد اتّفقوا على ثلاثة أمور تتعلّق بهذه المتشابهات، واختلفوا فيما وراءها.

فأوّل ما اتّفقوا عليه صرفها عن ظواهرها المستحيلة واعتقاد أنّ هذه الظواهر غير مرادة للشارع قطعاً. كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة وبما هو معروف عن الشارع نفسه في محكماته».

وأراد بذلك ما يخالف ثوابت العقيدة، فهي مستحيلة بحكمها المستند إلى العقل أو النقل أو كليهما، وضرب مثلاً قوله سبحانه: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد/ ٤) قال: «فإنّ الكينونة بالذات مع الخلق مستحيلة، وليس بعد ذلك إلّا تأويل واحد هو الكينونة معهم بالإحاطة علماً وسمعاً وبصراً وقدرة وإرادة»[١].

وأوّل هذه الأصول وأرساها وأولاها بالرعاية: أصل توحيد الله وتنزيهه تعالى عن التشبيه والتجسيم والجهة و ... الخ.

لذا ثبت العلماء قاعدة أساسية، وهي أنّ «كلّ شيء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف إلى الباري سبحانه لا حقيقة ولا مجازاً»[٢].

فإذا كان في فهم القارئ للآية أو المعنى الظاهر منها، أو الرواية، ما فيه تشبيه وتجسيم لله تعالى، كان ذلك مدعاة ملزمة للتأويل والتوجيه الذي يدفع تلك الشبهة وينزّه الباري تعالى، قال الزركشي: «وإنّما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة التشابه والجسمية في حقّ الباري تعالى، والخوض في هذه الأمور خطره عظيم، وليس بين المعقول والمنقول

---

١ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٦.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٨٧.



تغاير في الأصول، بل التغاير إنّما يكون في الألفاظ واستعمال المجاز لغة العرب»[1].

فالتأويل يعيد للآية أو الرواية المعنى المراد منها، والذي يتفق مع لغة العرب، والتي يقع في استعمالها المجاز كثيراً لتحمّل المعاني الفائقة التي لا تستوعبها ألفاظ الحقيقة الحسّية غالباً.

ومن القواعد التي ثبتها العلماء في هذا الباب أنّ «كلّ صفة يستحيل حقيقتها على الله تعالى تفسَّر بلازمها»[2].

وفي ذلك يقول الفخر الرازي: «جميع الأعراض النفسانية ـ أعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء ـ لها أوائل ولها غايات، مثاله: الغضب، فإنّ أوّله غليان دم القلب، وغايته ارادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حقّ الله لا يحمل على أوّله الذي هو غليان دم القلب، بل على غرضه الذي هو إرادة الإضرار.

وكذلك الحياء له أوّل وهو انكسار يحصل في النفس، وله غرض وهو ترك الفعل، فلفظ الحياء في حقّ الله يحمل على ترك الفعل لا انكسار النفس»[3].

بقي أمر، وهو أنّ بعض ثوابت العقيدة، قد اختلف فيها كموضوع عصمة الأنبياء وجواز الخطأ عليهم، ممّا كان له الأثر الكبير في قبول الروايات ـومنها الإسرائيليات ـ في قصص الأنبياء، أو ردّها ... ومسائل أخرى تتعلق بباب النقد الكلامي سنعرج عليها مفصلاً في محلّها بإذن الله.

هـ) الراسخون في العلم:

قال الزركشي، في باب دراسته للآية الكريمة (آل عمران/ ٧)، في أنّ المتشابه هل

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٨٠.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج١، ص٦٥٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٦٥٧.



يعلمه الله، أم الله والراسخون في العلم، قال: «ومنهم مَن رجّح أنّها ـ الواو في الآية ـ للعطف، لأنّ الله تعالى لم يكلِّف الخلق بما لا يعلمون، وضعّف الأوّل ـ القول بعدم العطف وأنّ التأويل لا يعلمه إلّا الله دون غيره ـ لأنّ الله لم ينزل شيئاً من القرآن إلّا لينتفع به عباده، ويدلّ على معنىً أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غير الله لَلَزمنا، ولا يسوغ لأحد أن يقول: إنّ رسول الله (ص) لم يعلم المتشابه، فإذا جاز أن يعرفه الرسول مع قوله: ﴿وما يعلم تأويله إلّا الله﴾ جاز أن يعرفه الربّانيون من صحابته والمفسِّرون من أمّته.

ألا ترى أن ابن عباس كان يقول: أنا من الراسخين في العلم، ويقول عند قراءة قوله في اصحاب الكهف: ﴿وما يعلمهم إلّا قليل﴾ (الكهف/ ٢٢) أنا من أولئك القليل. وقال مجاهد في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم﴾ يعلمونه و ﴿يقولون آمنّا به﴾.

ولو لم يكن للراسخين في العلم حظّ من المتشابه إلّا أن يقولوا: (آمنّا) لم يكن لهم فضل على الجاهل، لأنّ الكلّ قائلون ذلك.

ونحن لم نَرَ المفسِّرين إلى هذه الغاية توقّفوا عن شيء من القرآن، فقالوا: هو متشابه لا يعلمه إلّا الله، بل أمّروه على التفسير، حتى فسّروا الحروف المقطعة»[1].

ولمّا كان رسول الله (ص) يعلم المتشابه، فإنّه قد بيّنه أداءً لرسالته بنصّ القرآن الكريم (النحل/ ٤٤)، وبالتالي فإنّ أهل بيته وصحابته الناهلين من علمه، اكتسبوا من معارفه تلك بقدر طاقتهم وفهمهم واستعدادهم الذاتي.

قال الزركشي: «وصدور المفسِّرين من الصحابة: عليّ، ثمّ ابن عباس ـ وهو تجرّد لهذا الشأن والمحفوظ عنه أكثر من المحفوظ عن عليّ، إلّا أنّ ابن عباس كان أخذ عن عليّ، ويتلوه عبدالله بن عمرو بن العاص، وكل ما ورد عن غيرهم من الصحابة

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٧٣.



فحسن مقدّم»[1].

وقال أيضاً: «وقد كانت الصحابة (رضي‌الله‌عنهم) علماء كل منهم مخصوص بنوع من العلم ... فلم يسمّ أحد منهم بحراً إلّا عبدالله بن عباس لاختصاصه دونهم بالتفسير وعلم التأويل ... نعم كان لعليٍّ فيه اليد السابقة قبل ابن عباس، وهو القائل: لو أردت أن أُملي وقر بعير على الفاتحة لفعلت.

وقال ابن عطية: فأمّا صدر المفسِّرين والمؤيِّد فيهم فعليّ بن أبي طالب ويتلوه ابن عباس، وهو تجرّد للأمر (وكمّله) وتتبعه العلماء كمجاهد وسعيد بن جبير وغيرهما»[2].

وهكذا الصحابة: كل أخذ منهم بمقدار سعته، قال مسروق بن الأجدع: جالست أصحاب محمد (ص) فوجدتهم كإخاذٍ ـ غدير ـ فالإخاذ يروي الرجلين، والإخاذ يروي العشرة، والإخاذ يروي المائة، والإخاذ لو نزل به أهل الأرض لأصدرهم»[3].

وقد كثر الوضع على الصحابة: جميعاً[4]، وقد ثبت أيضاً رجوع بعض الصحابة إلى أهل الكتاب في التفسير ومعرفة تفاصيل بعض الآيات[5]، لذا كان لابدّ من عدم الركون إلى الروايات الواردة في كتب التفسير، إلّا بعد النقد والتمحيص.

الخلاصة:

ونتيجة البحث في المحكم والمتشابه، أنّ في القرآن آيات محكمات وأُخر متشابهات، وأنّه يمكن رفع التشابه في تلك الآيات بالرجوع إلى الآيات المحكمات، وكذلك

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١٥٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٨.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩.

٤ ـ أُنظر: السيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ١٢٣٣ و ١٣٣٥. الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٤٩.

٥ ـ الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، ص ٣٠.



إلى أحاديث الرسول (ص)، والراسخين في العلم وقواعد اللغة العربية. فلا يبقى بذلك تشابه وتكون سائر الآيات محكمات، فيمكن الرجوع إليها في التفسير ونقد الآراء والترجيح بين الأقوال على أساسها، وردّ ما خالف الكتاب من آراء وأخبار.

وهناك آيات لا يعلم تأويلها وحقيقة كنهها سوى الله تعالى، كعلم الساعة، ولكن لا يعني ذلك عدم إمكان تفسير تلك الآيات وفهم معناها، بما لا يدع فيها مجالاً للتشابه ويجعلها من المحكمات.



٤ ـ النســخ:

النسخ في اللغة: رفع شيء وإثبات غيره مكانه، أو تحويل شيء إلى شيء، ومنه نسخ الكتاب، ومنه: أمر كان يعمل به من قبل ثمّ ينسخ بحادث غيره ... وكل شيء خَلف شيئاً فقد انتسخه، فيقال: انتسخت الشمسُ الظِلَّ، والشيبُ الشبابَ ... ومـنه نسخ الكتاب[١].

ويرد النسخ بمعنى الإزالة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلقِي الشَّيطان ثمّ يُحْكِمُ آياته﴾ (الحج/٥٢).

وبمعنى التبديل، ومنه: ﴿وإذا بدّلنا آية مكان آية﴾ (النحل/١٠١).

وبمعنى التحويل، كتناسخ المواريث، بمعنى تحويل الميراث من واحد إلى واحد.

وبمعنى النقل من موضع إلى موضع، ومنه: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه، حاكياً للفظه وخطه[٢].

والنسخ في الشرع: إزالة ما كان ثابتاً بنص شرعي، سواء عمل به أو لم يعمل[٣].

وعرّفه الراغب بأنّه: «إزالة مثل الحكم الثابت بالشرع بشرع آخر مع التراخي»[٤].

أهميّة النسخ في التفسير:

اهتمّ العلماء منذ القدم بموضوع النسخ، حتى: «أفرده بالتصنيف خلائق لا يحصون، منهـم: أبو عبيد القاسم بن سلام، وأبو داود السحيتاني، وأبو جعفر النحاس، وابـن الأنباري، ومكي، وابن العربي، وآخرون»[٥]. وترجع بدايات التدوين فيه إلى القرن

---

١ ـ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة نسخ.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٧٠٠.

٣ ـ أحمد بن محمد، الفيومي، المصباح المنير، ط١، بيروت، دار الفكر، مادة نسخ، ص٦٠٢.

٤ ـ الراغب، مقدمة جامع التفاسير، ص٨٢. ويراد بالتراخي هنا: ورود النسخ بعد فترة من نزول الحكم المنسوخ.

٥ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٧٠٠.



الثاني الهجري، إذ كتب فيه: أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمٰن الأصمعي، من أصحاب الإمام جعفر الصادق[1].

وللموضوع أهميّته في ناحيتين:

الأُولى: تفسير القرآن، إذ إنّه يدخل في تحديد المراد من الآيات، ولذا قال الأئمة: لا يجوز لأحدٍ أن يفسّر كتاب الله إلّا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ[2].

وقد اختلف المفسرون في الآيات المنسوخة، وتداخلت مع غيرها واشتبهت على كثير منهم. فظنّ كثير منهم أنّه نسخ وليس بنسخ، «إنّما نسأ وتأخير، أو مجمل أُخِّر بيانه لوقت الحاجة، أو خطاب قد حال بينه وبين أوّله خطاب آخر غيره، أو مخصوص من عموم، أو حكم عام لخاص، أو لمداخلة معنىً في معنى، وأنواع الخطاب كثيرة فظنوا ذلك نسخاً وليس به ... »[3].

كما إنّ لموضوع النسخ أهميّة في مجال «العرض على القرآن»، فمع ثبوت النسخ في بعض الآيات ينتفي الرجوع إليها في تفسير الآيات الأخرى.

والثاني: في استنباط الأحكام الشرعية، إذ به يعرف الحكم الثابت الباقي عن الزائل المتروك.

وقد روي أن عليّ بن أبي طالب قال لقاض: أتعرف الناسخ من المنسوخ، قال: لا، قال: هلكت وأهلكت[4].

وقوع النسخ:

لا خلاف بين المسلمين في وقوع النسخ، فإنّ كثيراً من أحكام الشرائع السابقة

---

١ ـ محمد هادي معرفة، تلخيص التمهيد، ج١، ص٤١٧.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص ٤٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٤٤.

٤ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٧٠٠.



نسخت بأحكام الشريعة الاسلامية، كما إنّ جملة من الأحكام الإسلامية قد نسخت بأحكام أخرى، وقد صرّح القرآن بنسخ حكم التوجّه في الصلاة إلى القبلة الأُولى[1].

فإنّ النسخ، ضرورة تشريعية، يراد بها التدرّج بالأحكام وتيسيرها على الناس، بما يناسب ظروفهم وواقعهم، وتوقيت بعض الأحكام بزمان معيّن، أو ظروف خاصّة، ممّا هو أمر سائد في سائر التشريعات ويتقبّله العقلاء دون ترديد.

وليس النسخ بمعنى، نشأة رأي جديد، فإنّ ذلك مستحيل عليه تعالى، فالله تعالى علمه أزلي محيط بكل شيء، فلا تبدّل في علمه، وهو يعلم حقائق الأمور من قبل ومن بعد، وإنّما النسخ في ظاهر الأمر وعند المكلّفين، لأنّ الله تعالى يعلم من قبل أنّ هذا التشريع المنسوخ مؤقت ومحدود من أوّل الأمر، ولكن ذلك قد يخفى على المكلّفين لحكمة وابتلاء، ولغرض إنفاذه، فإذا انقضى أمر الحكم وزالت دواعيه، يغيّر الله ذلك الحكم بحكم جديد يبلّغ به الناس وينتهي بذلك الحكم السابق فيرفع وينسخ.

النسخ والتخصيص:

النسخ اختصاص للحكم ببعض الأزمان، أمّا التخصيص فهو اختصاصه ببعض الأفراد، فذلك تخصيص زماني، وهذا تخصيص أفرادي، ولا يتشبه أحدهما بالآخر[2].

وقد كثر إطلاق النسخ عند السلف على التخصيص، كما نجد ذلك في بعض روايات ابن عباس، وقد ذكر السيوطي أنّهم أكثروا من اطلاق النسخ على ما هو نسخ وغيره، ومنه قسم هو من المخصوص، لا من قسم المنسوخ، وقد اعتنى ابن العربي بتحريره، كقوله: ﴿إنّ الإنسان لفي خسر * إلّا الذين آمنوا﴾ (العصر/ ٢ـ٣)، و ﴿الشعراء يتّبعهم الغاوون ... إلّا الذين آمنوا﴾ (الشعراء/ ٢٤ـ٢٧)، و ﴿اعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره﴾ (البقرة/ ١٠٩)، وغير ذلك من الآيات التي خصّت باستثناء أو غاية، وقد أخطأ

---

١ ـ أبو القاسم، الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ط ٨، قم، أنوار الهدى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص ٢٨٥.

٢ ـ باختصار عن تلخيص التمهيد، ص ٤٢٢.



من أدخلها في المنسوخ[1].

وقد ذكر السيوطي أنواعاً أخر من الآيات ذكروها في المنسوخ، وهي ليست كذلك، ومنها:

ـ كل أمر ورد امتثاله في وقت ما، لعلة تقتضي ذلك الحكم، ثمّ ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، فهو ليس بنسخ، إنّما النسخ الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله، وأطلق عليه السيوطي اسم المنسأ، كما قال تعالى: ﴿أو نُنْسِها﴾ (البقرة/١٠٦)، ومن أمثلة ذلك: الأمر حيث الضعف والقلة بالصبر والصفح (البقرة/ ١٠٩)، ثمّ الأمر بايجاب القتال عند القوة (البقرة/ ٢١٥).

ـ ما ورد من الخطاب مشعراً بالتوقيت والغاية، مثل قوله تعالى: ﴿فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره﴾ (البقرة/١٠٩) فهو محكم غير منسوخ، لأنّه مؤجل بأجل، والمؤجل بأجل لا نسخ فيه، قاله مكي عن جماعة.

ـ قسم رفع ما كان عليه الأمر في الجاهلية، أو في شرائع مَن قبلنا، أو في أوّل الاسلام ولم ينزل في القرآن، كإبطال نكاح نساء الآباء (النساء/ ٢٢) ومشروعية القصاص والدية، وحصر الطلاق في الثلاث (البقرة/ ٢٢٩، ٢٣٠). قال ابن العربي: وهذا إدخاله في قسم الناسخ قريب، ولكن عدم إدخاله أقرب، وهو الذي رجّحه مكي وغيره، ووجّهوه: بأن ذلك لو عدّ في الناسخ لعدّ جميع القرآن منه، إذ كلّه أو أكثره رافع لما كان عليه الكفّار وأهل الكتاب. قالوا: وإنّما حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية.

واستثنى السيوطي ممّا أورد ابن العربي النوع الأخير منه، وهو رافع ما كان في أوّل الاسلام، فإدخاله أوجه من القسمين قبله[2].

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٧٠٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٧٠٧.





شروط النسخ:

وبناءً على هذا التداخل الكبير بين الآيات المنسوخة وغيرها، فأكثر البعض منها، وقلل البعض الآخر، فقد وضع بعض العلماء شرائط تحدد النسخ في القرآن، تحديداً يميّزه عن كل ما يشبهه من نظائر، وهي[1]:

أوّلاً: تحقّق التنافي بين تشريعين وقعا في القرآن، بحيث لا يمكن اجتماعهما في تشريع مستمر، تنافياً ذاتياً ... كما في آية الامتاع إلى الحول (البقرة/ ٢٤٠)، مع آية الاعتداد بأربعة أشهر وعشرة أيام (البقرة/ ٢٣٤)، وآية المواريث (النساء/ ١٢)، فقد قام الإجماع على نسخ الأولى بالأخيرتين.

أمّا في آيتي الإنفاق (البقرة/ ٢١٥)، والزكاة (التوبة/ ٦٠) فلا تنافي بينهما، فالإنفاق مندوب، والزكاة واجبة، وحكم كليهما أبديٌّ.

ثانياً: أن يكون التنافي كلياً على الاطلاق، لا جزئياً في بعض الجوانب، فإنّ الثاني تخصيص في الحكم العام، وليس نسخاً، فآية القواعد من النساء (النور/ ٦٠) لا تصلح ناسخة لآية الغض (النور/ ٣١) بعد أن كانت الأولى أخص من الثانية، والخاص لا ينسخ العام.

ثالثاً: أن لا يكون الحكم السابق محدّداً بأمر صريح، حيث الحكم بنفسه يرتفع عند انتهاء أمده، من غير حاجة إلى نسخ، مثل قوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ (الحجرات/ ٩).

رابعاً: أن يتعلّق النسخ بالتشريعات، فلا نسخ فيما يتعلق بالأخبار، فقوله تعالى: ﴿ثلة من الأولين * وثلة من الآخرين﴾ (الواقعة/ ٣٩ـ٤٠)، لا يصلح ناسخاً لقوله: ﴿ثلة من الأوّلين * وقليل من الآخرين﴾ (الواقعة/ ١٣ـ١٤)، فيما زعمه مقاتل بن سليمان، لأنّ الآية إخبار عن واقعية لا تتغير بالوجوه والاعتبار.

---

١ ـ أُنظر: محمد هادي معرفة، تلخيص التمهيد، ج ١، ص ٤٢٥.



وهكذا الإباحة الأصلية ترتفع بحدوث التشريع من غير أن يكون ذلك نسخاً، حيث تلك الإباحة لم تكن بتشريع، وإنّما كانت بحكم العقل الفطري (البراءة العقلية) موضوعها: عدم التشريع فترتفع بالتشريع.

خامساً: التحفّظ على نفس الموضوع، إذ عندما يتبدّل موضوع حكم إلى غيره فإنّ الحكم يتغيّر لا محالة، حيث الحكم قيد موضوعه، وليس هذا نسخاً، فمثل قوله تعالى: ﴿إلّا الذين تابوا وأصلحوا وبيّنوا ...﴾ (البقرة/ ١٦٠) لا يصلح ناسخاً لقوله: ﴿إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى ...﴾ (البقرة/ ١٥٩) لأنّ الذي يُبَيِّن غير الذي يكتم.

وهكذا كل استثناء أو تخصيص ورد على حكم عام، فقد زعموه نسخاً على خلاف المصطلح.

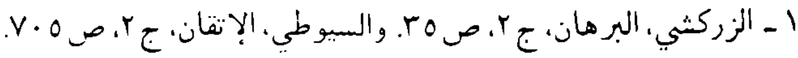
ومن هذا الباب: ما إذا طرأ عنوان ثانوي يختلف حكمه على العنوان الذاتي الأوّلي، كالاضطرار والحرج والتقية، تفرض شيئاً فتجعله جائزاً، بعد أن كان بعنوانه الذاتي حراماً، كالخمر تحلّ إذا اضطرّ إلى شربها ـ لتوقّف الحياة على ذلك ـ فهذا لا يسمّى نسخاً في الاصطلاح.

أنواع النسخ:

ذكروا أنّ النسخ في القرآن على ثلاثة أضرب[1]:

الأوّل: ما نسخ تلاوته وبقي حكمه، فيعمل به إذا تلقته الأمّة بالقبول، كما روي أنّه كان يقال في سورة النور: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله)، ولهذا قال عمر: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها بيدي، رواه البخاري في صحيحه معلّقاً.

وأخرج ابن حبان في صحيحه عن أُبيّ بن كعب، قال: كانت سورة الأحزاب


١ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٣٥. والسيوطي، الإتقان، ج ٢، ص ٧٠٥.



توازي سورة النور، فكان فيها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما).

وذكروا لذلك أمثلة أخرى، منها: ما رواه مسلم في صحيحه، عن أبي موسى الأشعري: إنّا كنّا نقرأ سورة كنّا نشبّهها في الطول والشدّة ببراءة فأنسيتها، غير أنّي أحفظ منها: (لو كان لابن آدم واديان من مالٍ لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف بن آدم إلّا التراب)، وكنّا نقرأ سورة نشبّهها بإحدى المسبّحات فأنسيتها، غير أنّي حفظت منها: (يا أيُّها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة).

وعن أُبيّ: أنّ هناك سورتين أقرأه إيّاهما النبيّ: وتسمّى بسورتي الخلع والحفد.

ويلاحظ على ما ذكروه أمور عدّة:

الأوّل: من الغريب على هؤلاء الأعلام، ومنهم الزركشي والسيوطي، وهم الذين بحثوا فى إعجاز القرآن وعظيم نظمه وفصاحته وبلاغته، أن يتقبّلوا وجود مثل هذه الآيات التي ذكروها في الوحي وفي القرآن، وهي تخلوا من أيّة بلاغة وفصاحة، ولا تشبه بأي حال آيات القرآن.

الثاني: لم يقل أحد من علماء الاسلام، أنّ حكم الشيخ والشيخة، إذا زنيا الرجم، مطلقاً، وإنّما قالوا برجم المحصن والمحصنة، دون سواهما، فعن أي حكم تتحدّث تلك الجملة المنسوبة إلى عمر، وقد اتفق علماء الاسلام على أن رجم الزاني المحصن، من الأحكام التي جاءت بها السنّة وليس القرآن.

الثالث: أنّ الرواية عن عمر تؤكّد أنّ تلك الجملة من القرآن، وأنّه لم يكتبها خشية من الناس، ولو صحّت الرواية، فإنّ الله أحق أن يخشاه، وكان على عمر أن يكتبها دون أن يخشى الناس .. !! على أنّ تلك الرواية تؤكّد إنكار المسلمين لمقولة عمر ـ إن صحّت ـ وإجماعهم على أنّها ليست بآية.

الرابع: لقد اتفق العلماء على أنّ القرآن لا يثبت إلّا بالتواتر، قال الزركشي نفسه: (لا خلاف أن كل ما هو من القرآن يجب أن يكون متواتراً في أصله وأجزائه ... والبلاغ

العام إنّما هو بالتواتر، فما لم يتواتر ممّا نقل آحاداً نقطع بأنّه ليس من القرآن)[1].

فكيف يقبل أن تكون تلك الجمل المذكورة من القرآن، استناداً إلى روايات آحاد، وحتى لو كانت مذكورة في الصحاح؟.

وقد نقل الزركشي والسيوطي عن القاضي أبي بكر في الانتصار حكايته عن قوم أنّه: لا يجوز القطع على إنزال القرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها[2].

وقد أنكر هذا النوع من النسخ جمع من المتأخرين، منهم: الدكتور صبحي الصالح[3]، والأستاذ علي حسن العريض الذي نقل عن جماعة من معاصريه مواكبته على هذا الرأي[4].

الثاني: نسخ التلاوة والحكم معاً، فلا تجوز قراءته ولا العمل به. وذكروا له أمثلة منها: ما روي عن عائشة أنّها قالت: كان ممّا أنزل عشر رضعات معلومات، فَنُسِخن بخمس معلومات، فتوفّي رسول الله (ص) وهي ممّا يقرأ من القرآن. رواه مسلم[5].

قال الزركشي: «وقد تكلّموا في قولها: (وهي ممّا يقرأ) فإن ظاهره بقاء التلاوة، وليس كذلك، فمنهم مَن أجاب بأنّ المراد قارب الوفاة، والأظهر أنّ التلاوة نسخت أيضاً ولم يبلغ ذلك كلّ الناس إلّا بعد وفاة رسول الله (ص)، فتوفي وبعض الناس يقرأُها. وقال أبو موسى: نزلت ثمّ رفعت.

وجعل الواحدي من هذا ما روي عن أبي بكر (رض)، قال: كنّا نقرأ: «لا ترغبوا عن آبائكم فإنّه كفر ... »، وفيه نظر.

وحكى القاضي أبو بكر في الانتصار عن قوم إنكار هذا القسم، لأنّ الأخبار فيه

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٢٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٩. والسيوطي، الإتقان، ج٢، ص٦.

٣ ـ د. صبحي، الصالح، مباحث في علوم القرآن، ط ١٠، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧م، ص٢٦٥.

٤ ـ علي حسن العريض، فتح المنان في نسخ القرآن، ص٢٢٤ ـ ٢٣٠.

٥ ـ النيسابوري، الصحيح، كتاب الرضاع (١٧)، باب ٦، ح١٤٥٢، ص٥٧٨.



أخبار آحاد، ولا يجوز القطع على إنزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد، لا حجة فيها»[1].

وفي هذا القسم ما في قبله، من الإشكال الذي لا يرد، فهي أوّلاً أخبار آحاد لا يثبت بها قرآن ولا يرفع، وثانيها أنّ النسخ يجب أن يكون مجمعاً عليه، والرواية صريحة بأنّ النبي توفي و «هي ممّا يقرأ من القرآن»، فهو إذن لم يجمع عليه، وبالتالي لا يعلم ثبوته فضلاً عن نسخه.

وممّن ردّ هذا النوع من النسخ، الإمام السرخسي، في أصوله (ج٢ / ص٧٨)، والجزيري في الفقه على المذاهب الأربعة (ج٣ / ص٢٥٧).

الثالث: ما نسخ حكمه وبقي تلاوته، فتقرأ الآية ولا يعمل بها، إذا ثبت نسخها.

قال الزركشي: «وهو في ثلاث وستين سورة، كقوله تعالى: ﴿والذين يتوفّون منكم ويذرون أزواجاً ...﴾ (البقرة/ ٢٣٤) فكانت المرأة إذا مات زوجها لزمت التربّص بعد انقضاء العدة، حولاً كاملاً، ونفقتها في مال الزوج، ولا ميراث لها، وهذا معنى قوله: ﴿متاعاً إلى الحول غير إخراج ...﴾ (البقرة/ ٢٤٠) فنسخ الله ذلك بقوله: ﴿يتربّصن بأنفسهنّ أربعة أشهر وعشراً﴾ (البقرة/ ٢٣٤) وهذا الناسخ مقدم في النظم على المنسوخ»[2].

وقال السيوطي، مشكلاً على مَن أكثروا إيراده من هذا النوع: «وهذا الضرب هو الذي فيه الكتب المؤلفة، وهو على الحقيقة قليل جداً، وإن أكثر الناس من تعداد الآيات فيه، فإنّ المحققين منهم كالقاضي أبي بكر بن العربي بيّن ذلك وأتقنه ... ».

ثمّ إنّه ذكر أقساماً ممّا ذكره المكثرون، ممّا لا يمكن أن يندرج تحت باب النسخ، وذكر الآيات التي يرى نسخها، ثمّ قال: «فهذه إحدى وعشرون آية منسوخة، على خلاف في بعضها، لا يصحّ دعوى النسخ في غيرها، والأصحّ في آية الاستئذان (النور/

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٣٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٨.



٥٨) والقسمة (النساء/ ٨) الإحكام، فصارت تسع عشرة، ويضمّ إليها قوله تعالى: ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾ (البقرة/ ١١٥) على رأي ابن عباس أنّها منسوخة بقوله: ﴿فولِّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ (البقرة/ ١٤٩) فتمت عشرون»[1].

وهذا النوع الثالث يكون على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن ينسخ مفاد آية كريمة بسنة قطعية أو إجماع محقق، كآية الامتاع إلى الحول بشأن المتوفى عنها زوجها (البقرة/ ٢٤٠) فإنّها ـ بظاهرها ـ لا تتنافى وآية العدد والمواريث، غير أنّه استند في نسخها بالسنّة القطعية وإجماع المسلمين.

الثاني: أن ينسخ مفاد آية بأخرى، بحيث تكون الثانية ناظرة إلى مفاد الأولى ورافعة لحكمها بالتنصيص، كآية النجوى (المجادلة/ ١٢) أوجبت التصدّق بين يدي مناجاة الرسول (ص) ونسختها آية الإشفاق (المجادلة/ ١٣).

الثالث: أن تنسخ بآية أخرى من غير أن تكون إحداهما ناظرة إلى الأخرى، ولكن لأنّهم وجدوا التنافي بينهما، ولم يمكن الجمع بينهما تشريعياً، فأخذوا بالثانية نزولاً ناسخةً للأولى، كآيات الصفح مثل (الجاثية/ ١٤) و(البقرة/ ١٠٩)، وآيات الأمر بالقتال (الحج/ ٣٩) و(الأنفال/ ٦٥) و(التوبة/ ٥)، وأخذ الجزية من أهل الكتاب (التوبة/ ٢٩).

ويشترط في ذلك التنافي أن يكون على وجه التباين الكلي، لا الجزئي أو مس بعض الوجوه، لأنّ الأخير أشبه بالتخصيص منه إلى النسخ المصطلح، فلا يشمل هذا النوع التخصيص للعام، أو التقييد للمطلق.

ويشترط فيه وجود نص صريح وأثر قطعي يدعمه إجماع القدامى، إذ من الصعب جداً الوقوف على تاريخ نزول آية في تقدّمها وتأخّرها، أمّا المصحف فإن ترتيب الآيات فيه لا يدل على ترتيب النزول[2].

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص ٧١٤.

٢ ـ محمد هادي معرفة، تلخيص التمهيد، ج١، ص٤٣٨.



نسخ القرآن بالسنّة:

اختلف في وقوع نسخ القرآن بالسنّة[1]، فمنهم مَن أنكر ذلك وقال: لا يكون مثل القرآن وخير منه إلّا قرآن. وقيل: بل ينسخ القرآن بالسنّة، لأنّها أيضاً من عند الله، قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ (النجم/٣)، وجعل منه آية الوصية، قوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ...﴾ (البقرة/ ١٨٠) منسوخة بآية المواريث ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الانثيين﴾ (النساء/١١٨)، وقيد بحديث: (ألا لا وصية لوارث).

وقال الشافعي: حيث وقع نسخ القرآن بالسنّة، فمعها قرآن عاضد لها، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن، فمعه سنة عاضدة له، ليتبين توافق القرآن والسنّة[2].

وقال الشيرازي: «وأمّا نسخ القرآن بالسنّة، فلا يجوز من جهة السمع، ومن أصحابنا قال: لا يجوز من جهة السمع ولا من جهة العقل، والأوّل أصحّ.

وقال أصحاب أبي حنيفة: يجوز بالخبر المتواتر، وهو قول أكثر المتكلمين. وحكي ذلك عن أبي العباس بن سريج.

والدليل على ذلك من جهة العقل أنّه ليس في العقل ما يمنع جوازه، والدليل على أنّه لا يجوز من جهة السمع، قوله تعالى: (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها)، والسنّة ليست من مثل القرآن. ألا ترى أنّه لا يثاب على تلاوة السنّة، كما يثاب على تلاوة القرآن، ولا إعجاز في لفظه، كما في لفظ القرآن، فدلّ على أنّه ليس مثله»[3].

واختلف الشيعة أيضاً، فمنهم مَن يرى أنّ الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بالسنّة المتواترة أو الاجماع القطعي الكاشف عن صدور النسخ عن المعصوم، فلا إشكال فيه

---

١ ـ أُنظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص٥٩.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص٧٠٢.

٣ ـ الشيرازي، المصدر السابق، ص٦٠.



عقلاً ونقلاً[1]، فيما يذهب آخرون إلى عدم جواز نسخ الكتاب بالسنّة، إذ إنّه مخالف للأخبار المتواترة الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب وطرح ما خالفه والرجوع إلى الكتاب[2].

القول بعدم وقوع النسخ في القرآن:

اتّفق الجمهور على وقوع النسخ في القرآن، ولكن نفى ذلك أبو مسلم بن بحر الأصفهاني (ت: ٣٢٢هـ)، إذ يرى عدم جواز النسخ في القرآن الكريم لأنّ الله تعالى وصف كتابه بأنّه ﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**﴾ (فصّلت/٤٢)، فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل.

وردّ أبو مسلم استدلال الجمهور على وقوع النسخ، بقوله تعالى: ﴿**ما ننسخ من آية أو ننسها نأتِ بخير منها أو مثلها**﴾ (البقرة/١٠٦) بوجوه، الوجه الأوّل: أنّ المراد من الآيات المنسوخة هي الشرائع التي في الكتب القديمة كالتوراة والإنجيل، كالسبت والصلاة إلى المشرق والمغرب ممّا وضعه الله تعالى عنا وتعبّدنا بغيره ... فإنّ اليهود والنصارى كانوا يقولون: لا تؤمنوا إلّا لمن تبع دينكم، فأبطل الله عليهم ذلك بهذه الآية، والوجه الثاني: المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه إلى سائر الكتب، وهو كما يقال: نسخت الكتاب، والوجه الثالث: أنّ هذه الآية لا تدلّ على وقوع النسخ، بل إنّه لو وقع النسخ لوقع إلى خير منه.

كما ردّ أبو مسلم الاستدلال على وقوع النسخ في القرآن، من خلال آيات ادّعي نسخها، وردّ القول بنسخها، وقد أورد الفخر الرازي آراء أبو مسلم المذكورة وناقش بعضها، كما تقبّل البعض الآخر[3].

---

١ ـ الخوئي، البيان، ص٢٨٦.

٢ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ٤، ص٢٨٢.

٣ ـ الرازي، التفسير الكبير، ج ٣، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.




ومن المعاصرين، يتقبّل الخوئي إمكان وقوع نسخ الحكم ـ دون التلاوة ـ عقلاً ونقلاً، فيمكن أن ينسخ الحكم الثابت بالقرآن، بالسنة المتواترة، أو بالإجماع القطعي الكاشف عن صدور النسخ عن المعصوم، ولا يثبت النسخ بخبر الواحد، كما عرف.

كما يمكن أن ينسخ الحكم الثابت بالقرآن، بآية أخرى منه ناظرة إلى الحكم المنسوخ ومبيّنة لرفعه، كما في آية النجوى.

أمّا النسخ، بآية أخرى غير ناظرة للحكم السابق، ولا مبيّنة لرفعه، وإنّما يلتزم بالنسخ لمجرد التنافي بينهما، فيلتزم بأنّ الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المتقدمة ـ وهو غالب ما ذكروه من آيات منسوخة في القرآن ـ فقد أنكر وجوده، قال: «والتحقيق أنّ هذا القسم من النسخ غير واقع في القرآن، كيف وقد قال الله عزّوجلّ: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء/ ٨٢)، ولكن كثيراً من المفسّرين وغيرهم لم يتأمّلوا حق التأمّل في معاني القرآن الكريمة، فتوهموا وقوع التنافي بين كثير من الآيات، والتزموا لأجله بأنّ الآية المتأخرة ناسخة لحكم الآية المتقدمة، وحتى أن جملة منهم جعلوا من التنافي ما إذا كانت إحدى الآيتين قرينة عرفية على بيان المراد من الآية الأخرى، كالخاص بالنسبة إلى العام، وكالمقيد بالاضافة إلى المطلق، والتزموا بالنسخ في هذه الموارد وما يشبهها أو منشأ هذا قلة التدبر، أو التسامح في إطلاق لفظ النسخ بمناسبة معناه اللغوي، واستعماله في ذلك وإن كان شائعاً قبل تحقق المعنى المصطلح عليه، ولكن إطلاقه ـ بعد ذلك ـ مبني على التسامح لا محالة»[1]. وأيّد الخوئي رأيه هذا بمناقشة جملة من الآيات التي ادّعى النسخ فيها، وأورد ستّة وثلاثين شاهداً من الآيات المدّعى نسخها، وناقش ادعاء النسخ فيها وردّه بأدلة وبراهين مختلفة[2].

على أنّ نظرية (نفي النسخ) التي تنفي وجود آيات منسوخة في القرآن، سوى آية

---

١ ـ الخوئي، البيان، ص٢٨٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣١٨.



النجوى التي صرّح القرآن بنسخ حكمها وأخبر بإيجابه ورفعه ... إن هذه النظرية، لو صحّت وتمّت، فإنّها تجعل القرآن في منأى عن القيل والقال، ولو من بعض الذين في قلوبهم مرض، وتحكم بالختم على مباحث كثر الخلاف فيها، وتنهي جدلاً كبيراً، حول حكمة النسخ وأسباب وقوعه ودواعيه، ومن ثمّ عن الآيات المنسوخة، وقد اختلف فيها المفسّرون والقائلون به اختلافاً عظيماً، كان مثاله أن زاد بعضهم العدد فيه عن المائتين، فيما حدّده السيوطي بالعشرين، فبين مكثر مبالغ، ومقلّل محدّد، ... وكل ذلك يجعل نظرية نفي وقوع النسخ قابلة للتأمل والدراسة، وأن تكون هذه النظرية عنوان رسالة مستقلة، تستجمع سائر الأقوال وتناقش جميع الأدلة المتعلقة بالبحث.

وقد ردّ بعض الباحثين وجود النسخ من خلال المناقشة في تفسير قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة/١٠٦)، وقوله تعالى: ﴿وإذا بدّلنا آية مكان آية والله أعلم بما يُنزِّل قالوا إنّما أنت مفتر ...﴾ (النمل/١٠٦)، حيث أُستدلّ بالآيتين على وقوع النسخ في القرآن، فبحث أوّلاً عن معنى (الآية) في الآيتين المتقدمتين، فقال: «الآية في اللغة بمعنى: العلامة الظاهرة على الشيء المحسوس، أو الأمارة الدالة على أمر معقول.

وإذا قيل: آية من آيات الله، أي أمارة تدلّ عليه، أو على بعض صفاته.

والآية في المصطلح الاسلامي اسم لكلٍّ من المعاني التالية:

أ) حكم من أحكام الشرع الإلهي، والذي جاء في فصل أو فصول من كتب الله تبارك وتعالى.

ب) معجزة من معجزات الأنبياء، كناقة صالح، وعصا موسى، وسائر الآيات التسع التي جاء بها.

ج) جزء من السور القرآنية المشخص بالعدد (الرقم). قال: «وقد تتبعنا موارد استعمال الآية بهذا المعنى في القرآن الكريم، فوجدناها لم تأت بغير لفظ الجمع، وقد ثبت في محلّه أنّ اللفظ المشترك في عدّة معانٍ لا يستعمل في الكلام دونما قرينة تدلّ



على المعنى المقصود من تلك المعاني.

وإذا رجعنا إلى المجموعة التي جاء فيها جملة (ما ننسخ من آية ...) وجدناها تذكر قبلها خبر تعنت أهل الكتاب في قبول ما نزل على رسول الله (ص) وبعدها تذكر خبر نسخ حكم استقبال بيت المقدس في الصلاة إلى الكعبة ومجادلة أهل الكتاب في هذا الشأن.

ومع وجود هذه القرائن قبل جملة: (ما ننسخ من آية أو ننسها ...) وبعدها نعلم أنّ المقصود من الآية هاهنا هو تبديل حكم استقبال بيت المقدس في الصلاة بحكم استقبال الكعبة فيها.

ومن ثمّ ندرك أنّ المقصود من تبديل آية مكان آية في قوله تعالى: ﴿وإذا بدّلنا آية مكان آية ...﴾ تبديل حكم استقبال الكعبة في الصلاة بحكم استقبال بيت المقدس، أو نظائره مثل تبديل حكم عيد السبت بعيد الجمعة مثلاً ... ».

ومن هنا يُبعد الآيتين المذكورتين عن إرادة النسخ في آيات القرآن، وإنّما هما ـ بحسب رأيه ـ تحكيان عن النسخ في الأحكام، بتبديلها وتغييرها، وبيان الحكمة في هذا التغيير، وبذا تكون الآيتان بعيدتين عن إثبات وقوع النسخ في الآيات القرآنية.

وعلى هذا فإنّ معنى: ﴿ما نسخ من آية﴾ ما ننسخ من حكم، ممّا كان في كتب الأنبياء من قبل، ﴿نأت بخير منها﴾ من أحكام ترد في القرآن أو السنّة.

ومعنى ﴿أو ننسها﴾ ما نُنسي ممّا في كتب السابقين، مثل كتاب شيث وغيره، نأت بخير منها وأكمل، مثل ما في القرآن وشريعة خاتم الأنبياء.

وإذا كان من مادة (يَنسَئَها) وأَنسأهُ يَنسئَهُ، أي: أجّله وأخّره، فيكون المعنى: الحكم نؤخّر تبليغه بما فيه خير للناس في ذلك الزمان، مثل تأخير تبليغ نسخ حكم استقبال بيت المقدس إلى هجرة الرسول (ص) إلى المدينة، ورجّح العسكري المعنى الثاني. فالآية واردة في مقام الردّ على اليهود الذين أشكلوا على تغيير بعض الأحكام في الاسلام، عمّا بأيديهم.

وكذلك سياق الآية الثانية: ﴿وإذا بدّلنا آية مكان آية ...﴾ (النحل/ ١٠١)، فإن مجموع الآيات تدلّ على أنّها جاءت في مقام الردّ على تهم وُجِّهت للنبيّ (ص) ومنها عن تبدّل بعض أحكامه عن أحكام السابقين، وقد يراد به إحلال كل القرآن محل الكتب السابقة، ومن هنا جاءت التهمة بافترائه وتلقيه من البشر، فلا يقصد بالآية، والله أعلم، الآية كجزء من القرآن، وسياق الآيات بعد تلك الآية، تؤكّد أنّ الخطاب جاء في معرض الاحتجاج مع اليهود[1].

فلا دلالة في الآيتين على وقوع النسخ في آيات القرآن، نعم وقوع النسخ في الأحكام ممكن، بل واقع، وما جاء في القرآن في قصة تحويل القبلة، أو آية النجوى، فهو إخبار عن أمر تم، لا إنشاء للنسخ، وربّما: بيان نسخ الحكم المؤقت، والذي جاء في السنّة، لا القرآن، ثمّ يأتي القرآن بحكاية رفع الحكم، وهذا في مورد واحد أو أكثر.

نعم، كانت هناك أحكام مؤقتة أبلغها الرسول (ص) ثمّ إنّها نسخت بسنّته أيضاً.

فيصل بذلك إلى أنّه: «ليس في القرآن آية واحدة منسوخة»[2].

خلاصة بحث النسخ:

إنّ النسخ ـ على فرض وقوعه في القرآن ـ لم يقع إلّا في آيات محدودة، بحدود العشرين آية، وهي آيات تتضمّن أحكاماً جزئية وليست من الآيات التي تحدِّد القواعد الكلِّيّة للشريعة[3]. كما إنّ هذه الآيات معلومات، وبالتالي يمكن تحديد ما ثبت من أحكامها وما نسخ، وكل ذلك لا يعيق عملية الرجوع إلى القرآن في تفسيره، وعرض الروايات عليه لمعرفة ما يتفق معه وما يختلف، وبالتالي إطراح كلّ ما يخالف القرآن مخالفة لا يمكن معها جمع ولا تأويل.

---

١ ـ العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ج ٢، ص ٢٨٧ ـ ٢٩٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٢٧١.

٣ ـ الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٦٩.

٥ ـ دلالة السياق:

أهميّة السياق في التفسير:

سياق الكلام: تَتابعهُ وأسلوبهُ الذي يجري عليه[١].

وهو: «هو كل ما يكشف اللفظ الذي يراد فهمه من دوال أخرى سواء أكانت لفظية، كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي يراد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حالية كالظروف التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع»[٢].

وفي اصطلاح اللغة الحديث: النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم، وقد أولى المهتمون بالدراسات اللغوية الحديثة اهتماماً كبيراً لدور السياق في البحث الدلالي، حتى أنّهم قالوا: (إن نظرية السياق ـ إذا طبقت بحكمة ـ تمثل حجر الأساس في علم المعنى) ولكن اهتمام اللغويين العرب والمفسِّرين والعلماء، بموضوع السياق كان قديماً ومتقدماً في هذا المجال[٣].

ذلك أنّ دلالة الكلام تعرف من جهتين:

الأُولى: المعنى اللغوي المتبادر من الكلام، أي فهم ظاهر الكلام بمقتضى اللغة.

الثانية: قصد المتكلم، وما يعرف بإرادة الاستعمال.

فقد يكون للفظ معانٍ متعددة متكافئة في علاقتها باللفظ، كالمشترك، ولكي نعرف المعنى المراد، لابدّ من دراسة السياق الذي جاء به الكلام، ليتميّز من خلاله المعنى المقصود دون سائر المعاني، ولذا يعتبر السياق من أهمّ القرائن التي يفهم من خلالها الكلام، والتي توجه المعنى نحو قصد المتكلم وإرادته في الاستعمال[٤].

---

١ ـ المعجم الوسيط، مادة سوق.

٢ ـ محمد باقر، الصدر، دروس في علم الأصول، ط ١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م، الحلقة الأولى، ص ١٣٠.

٣ ـ د. حامد كاظم عباس، الدلالة اللفظية عند الشريف المرتضى، ص ١٥٩.

٤ ـ أُنظر بهذا الصدد: كتب أصول الفقه، مباحث الدليل اللفظي.



وعن أهميّة السياق في التفسير ومعرفة المراد من آيات الكتاب، أنّ السيوطي بعد أن قسّم القرآن إلى قسمين: قسم يعرف بالنقل من المأثور، وقسم لم يرد فيه نقل، قال عن القسم الأخير بأن: «طريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب (المفردات)، فيذكر قيداً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنّه اقتضاه السياق»[1].

ومن هنا فإنّ البحث الدلالي للآيات ومعرفة المراد بها، يتوقف بشكل كبير على دراسة ظواهر الآيات وسياقها، ولذا كانت عناية المفسّرين بذلك فائقة ومستندهم في قبول كثير من الآراء أو ردّها الرجوع إلى السياق، فالذي يوجّه الآيات إلى معانيها ودلالاتها المقصودة بحسب الاستعمال هو معرفة السياق، فهو الذي يعين على المعنى، خصوصاً عند الاشكال، سواء الإبهام في المعنى وتردده بين الحقيقة والمجاز، أو لاحتمال اللفظ لأكثر من معنىً، أو لعمومه وإجماله وغير ذلك، لذا أكّد الزركشي دور السياق في هذا المجال، وقال: «دلالة السياق، فإنّها ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظيره، وغالط في مناظراته، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُق إنّك أنت العزيز الكريم﴾ (الدخان/٤٩) كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الذليل الحقير»[2].

ولأهميّة السياق وخطورته في معرفة المراد من الكلام، عدّ مراعاة اللفظ «من غير نظر ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام» أحد الأسباب الرئيسية للغلط والخطأ في التفسير[3]، إذ بدون ذلك يصبح كلام العالم والجاهل، والقاصد والساهي، واحداً، فلابدّ

---

١ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢١٧.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٢٠١.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٠٣.



أن تتحرى المعاني الكامنة في الكلام والمقصودة من المتكلم خصوصاً إذا كان الكلام عربياً، حيث تكثر الاستعارة والكناية واستعمال المجاز، فيجب مراعاة نظم الكلام وسياقه في معرفة الغرض الذي سيق له ومعانيه ومداليله.

قال الزركشي: «ليكن محطّ نظر المفسّر: مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز. ولهذا ترى صاحب (الكشاف) يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً، حتى كأن غيره مطروح»[1].

فالسياق يوجه الكلام في اتجاه خاص تظهر منه أهداف التعابير الواردة في الكلام إفرادياً أو جُمَلياً، ويتبيّن من خلاله وجه الاستعمال، إن حقيقة أو مجازاً، وقد يغيّر المعنى عن أصله اللغوي، حيث الألفاظ تتغيّر معانيها عمّا كانت عليه في حالة الإفراد، وهذا معنى قول الأصوليين: إنّ للجمل التركيبية أوضاعاً تخصها، فيما عدا أوضاع المفردات[2].

وفي هذا المعنى يقول محمد رشيد رضا: «على المدقِّق أن يُفسِّر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يجمع ما تكرّر في مواضع منه، ثمّ ينظر فيه، وبما استعمل بمعان مختلفة ... وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سيق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته»[3].

وقد يستشكل على ما تقدّم بأنّ حجية السياق تقوم على أساس الترابط الوثيق القائم بين أجزاء الكلام، وهو يتحقق بجلاء إذا كان الكلام مترابطةً أجزاؤه في وحدة موضوعية متلائمة، لا إذا كان منتشراً متوزعاً، لا ارتباط بين أجزائه، فكيف يمكن الاعتماد عليه في القرآن، وقد نزلت أجزاؤه متفرقة وفي مناسبات مختلفة؟

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ١، ص٣١٧.

٢ ـ محمد هادي معرفة، التفسير الأثري الجامع، ص٧١.

٣ ـ محمد رشيد رضا، المنار، ج ١، ص٢٢.



والجواب على ذلك بأنّ القرآن وإن كان قد نزل متفرقاً لتيسير تلاوته وتعلّمه على الناس كما قال تعالى: ﴿وقرآناً فرَقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزّلناه تنزيلا﴾ (الإسراء/١٠٦)، ولكنّه كما تشير إليه الآية كان قرآناً ونزل شيئاً فشيئاً، ممّا تؤكِّده آيات أُخَر كقوله تعالى: ﴿إنّه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾ (الواقعة/٧٧)، وقوله: ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ (البروج/٢١)، ثمّ إنّه عندما نزل كانت آياته تُرَتَّب في مواقعها بأمر من الرسول (ص) دون غيره، وذلك ما تكفّل الله تعالى به، إذ قال: ﴿إنّ علينا جمعه وقرآنه﴾ (القيامة/٧) كما تكفّل بحفظه من التغيير والتحريف، فقال جلّ شأنه: ﴿إنّا نحن نزّلنا الذِّكر وإنّا له لحافظون﴾ (الحجر/٩) فترتيب الآيات في السور وسياقها أمر توقيفي محض، تمّ بإرادة الله تعالى وتنفيذ رسوله (ص).

نعم، قد يكون ترتيب السور في المصحف قد تمّ من قبل صحابته، وإن كنّا نميل إلى أنّ ذلك سواء تمّ في عهد الرسول الكريم (ص) أو بعد وفاته، فإنّه كان بعناية خاصة ولطف إلهي.

أنماط السياق في القرآن:

يمكن الرجوع إلى السياق في القرآن، بمستويات ثلاثة:

الأوّل: إنّ من دأب كلّ متكلم أن يكون لكلامه أسلوب خاص، يلمس من صميم تعابيره، ويعرفه الناظر الخبير من كلماته، حتى أنّه يمكن تمييز مقاصده ومعرفة المراد من جمله ومفرداته، بالرجوع إلى استعمالها المتعدد في كلامه، وهذا ما هو واضح في القرآن، من القصد في فصاحته والحكمة في بلاغته، والتميز في أسلوبه، فهو ينحو باتجاه واحد وإن تنوعت المطالب وتعددت أشكال التعبير، فيمكن بذلك تلمس الوحدة الموضوعية في بيانه، الأمر الذي أكد عليه علماء التفسير، سواء في مجموعة آيات كل سورة، أو في جميع آياته.

قال تعالى: ﴿الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني ...﴾ (الزمر/٢٣).



فهو يشبه بعضه بعضاً في نمط التعبير وأسلوب الخطاب ونسق البيان وأهداف الكلام، وهو يؤالف بعضه بعضاً، ويعضده ولا يخالفه، وقد قال تعالى: ﴿أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء/ ٨٢).

الثاني: التناسق الذي نجده في كل سورة، حيث الوحدة الموضوعية التي تجمع آياتها وتؤالف بين موضوعاتها، إذ إنّ لكلّ سورة: هدفاً خاصاً من الهداية والتربية، أو عدة أهداف تقرأُها في آياتها، وما لم يستوف الهدف ـ أو الأهداف ـ لم تكتمل السورة، قصرت أم طالت، والحكمة تكتنف بيان القرآن، مهما تعددت ألوان خطابه، أو تنوعت أساليب بيانه.

إذن فلكلّ سورة سياقها الخاص، يشمل آياتها كلها، ويمكن الاستناد إليه في آية آية منها، فالنظم القائم بين طيات كل سورة، هو النظم الطبيعي حسب النزول، وإن حصل فيه تغيير، فهو توقيفي تمّ ترتيبه بأمر الرسول (ص).

الثالث: سياق كلّ آية بذاتها، أو مجموعة آيات نزلت معاً، يجمعها تسلسل الكلمات وترابط المعاني ووحدة القصد، بما يعرف باسم مقاطع الآيات من كل سورة.

وهذا من أقوى السياق المساعد على فهم معاني القرآن، فمجموعة آيات نزلت جملة واحدة بشأن مناسبة خاصة، أو في حادث معيّن، يصلح بعضها دليلاً على فهم البعض، وهو ما يعرف بالقرينة المتصلة بالكلام.

فالسياق يلحظ تارة إلى القرآن كلّه، وأخرى بلحاظ كل سورة باعتبار الوحدة الموضوعية فيها، وثالثة سياق جملة من آيات نزلت معاً، أو آية نزلت لوحدها أو تقوم بالمعنى بذاتها، فكل هذه السياقات تصلح قرينة على فهم المراد.

والسياق العام، هو المقصود من قولهم: إنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، وكما قال علي ابن أبي طالب: «يشهد بعضه على بعض وينطق بعضه ببعضه».

ومن ثمّ جرى المفسرون الأوائل وتبعهم في ذلك الأواخر، على التماس معاني



القرآن أوّلاً من نفس القرآن، باستيضاح معنى آية من نظيرتها، والتدبر المندوب إليه في نفس القرآن[1]، فهو أحسن طريق التفسير[2]، ومن ثمّ إلى السنّة وأقوال السلف وسائر منابع التفسير[3].

اختلاف المساقات القرآنية:

عقد الشاطبي باباً تحت هذا العنوان، ونظراً لأهميته، ولاشتماله على تعيين مساقات بعض السور وتصنيفها بحسب الموضوعات، كان من المفيد أن ننقل كلامه هنا كأمثلة تطبيقية لفهم السياق العام لسور القرآن، ممّا له الأثر في فهم مراد الله تعالى من كلامه، وتبيين القصد من الخطاب، فبعد مقدمات أشار فيها إلى أن نظم الآيات في كل سورة هو ترتيب الوحي ولا مدخل فيه لآراء الرجال، وأنّ القضايا قد تتعدد في السورة الواحدة. فلابدّ من ملاحظة ذلك، والالتفات إلى أوّل الكلام وآخره لمعرفة السياق ... ضرب لذلك أمثالاً من القرآن، فقال: «فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم، ومنها ما هو المقصود في الإنزال، وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك، ولابدّ من تمثيل شيء من هذه الأقسام، فبه يبين ما تقدم، فقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا كتب عليكم الصِّيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾ (البقرة/ ١٨٣) إلى قوله: ﴿كذلك يُبيِّن الله آياته للناس لعلّهم يتّقون﴾ (البقرة/ ١٨٧)كلام واحد، وإن نزل في أوقات شتى، وحاصله بيان الصيام وأحكامه، وكيفية أدائه، وقضائه، وسائر ما يتعلق به من الجلائل التي لابدّ منها ولا ينبني إلّا عليها.

---

١ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٩.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢ / ص ١٧٥.

٣ ـ باختصار عن: محمد هادي معرفة، التفسير الأثري الجامع، ص ٧١ ـ ٧٥.



ثمّ جاء قوله: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ (البقرة/ ١٨٨) الآية، كلاماً آخر بيّن أحكاماً أخر، وقوله: ﴿يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للنّاس والحج﴾ (البقرة/ ١٨٩) وانتهى الكلام على قول طائفة، وعند أخرى أن قوله: ﴿وليس البرُّ بأن تأتوا البيوت﴾ (البقرة/ ١٨٩) الآية، من تمام مسألة الأهلّة، وإن انجرّ معه شيء آخر، كما انجرّ على القولين معاً تذكير وتقديم لأحكام الحج في قوله: ﴿قل هي مواقيت للناس والحج﴾ (البقرة/ ١٨٩).

وقوله تعالى: ﴿إنّا أعطيناك الكوثر﴾ (الكوثر/ ١) نازلة في قضية واحدة.

وسورة ﴿اقرأ﴾ (العلق/ ١) نازلة في قضيتين: الأولى إلى قوله: ﴿علّم الانسان ما لم يعلم﴾ (العلق/ ٥) والأخرى ما بقي إلى آخر السورة.

وسورة المؤمنين نازلة في قضية واحدة، وإن اشتملت على معانٍ كثيرة، فإنّها من المكّيات، وغالبُ المكي أنّه مقرّر لثلاثة معانٍ، أصلها معنى واحد وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى:

أحدها: تقرير الوحدانية لله الواحد الحق، غير أنّه يأتي على وجوه، كنفي الشريك بإطلاق، أو نفيه بقيد ما ادّعاه الكفار في وقائع مختلفة، من كونه مقرِّباً إلى الله زلفى، أو كونه ولداً، أو غير ذلك من أنواع الدعاوى الفاسدة.

والثاني: تقرير النبوة للنبي محمد، وأنّه رسول الله إليهم جميعاً، صادق فيما جاء به من عند الله، إلاّ أنّه وارد على وجوه أيضاً، كإثبات كونه رسولاً حقاً، ونفي ما ادعوه عليه من أنّه كاذب، أو ساحر، أو مجنون، أو يعلّمه بشر، أو ما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم.

والثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة وأنّه حق لاريب فيه، بالأدلة الواضحة، والرد على مَن أنكر بكل وجه يمكن الكافر إنكاره به، فردّ بكل وجه يُلزم الحجة، ويبكت الخصم، ويوضح الأمر.

فهذه المعاني الثلاثة هي التي اشتمل عليها المنزل من القرآن بمكة في عامة الأمر،

وما ظهر ببادئ الرأي خروجه عنها، فراجع إليها في محصول الأمر، ويتبع ذلك الترغيب والترهيب، والأمثال والقصص، وذكر الجنة والنار ووصف يوم القيامة، وأشباه ذلك.

فإذا تقرّر هذا وعدنا إلى النظر في سورة المؤمنين مثلاً وجدنا فيها المعاني الثلاثة على أوضح الوجوه، إلّا أنه غلب على نسقها ذكر إنكار الكفار للنبوة التي هي المدخل للمعنيين الباقين، وأنّهم إنّما أنكروا ذلك بوصف البشرية، ترفعاً منهم أن يرسل إليهم مَن هو مثلهم، أو ينال هذه الرتبة غيرهم إن جاءت، فكانت السورة تُبيِّن وصف البشرية وما تنازعوا فيه منها، وبأيِّ وجه تكون على أكمل وجوهها حتى تستحق الاصطفاء والاجتباء من الله تعالى، فافتتحت السورة بثلاث جمل:

إحداها: وهي الآكد في المقام، بيان الأوصاف المكتسبة للعبد التي إذا اتصف بها رفعه الله وأكرمه، وذلك قوله: ﴿قد أفلح المؤمنون﴾ (المؤمنون/ ١) إلى قوله: ﴿هم فيها خالدون﴾ (المؤمنون/ ١١).

والثانية: بيان أصل التكوين للانسان وتطويره الذي حصل له جارياً على مجارى الاعتبار والاختيار، بحيث لا يجد الطاعن إلى الطعن على من هذا حاله سبيلاً.

والثالثة: بيان وجوه الإمداد له من خارج بما يليق به في التربية والرفق، والإعانة على إقامة الحياة، وأن ذلك له بتسخير السماوات والأرض وما بينهما، وكفى بهذا تشريفاً وتكريماً.

ثمّ ذكرت قصص من تقدم مع أنبيائهم واستهزائهم بهم بأمور منها كونهم من البشر ...

وبالجملة: فحيث ذكر قصص الأنبياء (ع)، كنوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون، فإنّما ذلك تسلية لمحمد عليه الصلاة والسلام وتثبيت لفؤاده، لما كان يلقى من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع مختلفة، فتذكر القصة على النحو الذي



يقع له مثله، وبذلك اختلف مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الأحوال، والجميعُ حق واقع لا إشكال في صحته، وعلى حذو ما تقدم من الأمثلة يحتذى في النظر في القرآن لمن أراد فهم القرآن، والله المستعان»[1].

أنـواع السياق:

يقسم السياق من حيث وجوده داخل النص وخارجه إلى قسمين:

١ ـ **السياق اللفظي**: وهو سياق الكلام نفسه، بمفرداته وتراكيبه، إذ يدلّ بذاته على مجرى خطابه وغرض بيانه، ويكشف عن مراد المتكلم منه، ويسمّى هذا النوع عند الأصوليين بالقرينة المقالية، أو القرينة اللفظية.

٢ ـ **سياق الحـال**: وهو مصطلح حديث ظهر عند علماء اللغة الأوربيين المتأخرين، وقد يسمّى «الماجرىٰ» أو «الماجريات» ويراد به: جملة العناصر المكوّنة للموقف الكلامي، أو الحال الكلامية، كشخصية المتكلم والسامع، والعوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة بالكلام والظروف المحيطة به، وتأثير النص في المشتركين في الموقف الكلامي[2].

إذ إنّ النص يتأثر بالمحيط والجو الذي يولد فيه، ولكل ظرف معطياته التي توجه دلالة النص باتجاه معين، فإنّ الكلام في مجلس حزن له دلالاته التي تجعله مختلفاً عن نفس الكلام في مقام فرح وسرور.

وهو وإن كان مصطلحاً حديثاً إلّا أن ملاحظة معانيه قد جاءت عند العلماء والمفسّرين، وقد أكّد في مجال التفسير على ملاحظة: المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به[3]، واهتموا كثيراً بمعرفة أسباب النزول، إذ قالوا عنه بأنّه «من أعظم

---

١ ـ الشاطبي، المصدر السابق، ج٣، ص ٢٧١.

٢ ـ د. محمود السعران، المصدر السابق، ص٣١٢.

٣ ـ السيوطي، الإتقان، النوع ٧٨، في معرفة شروط المفسر وآدابه.



المعين على فهم المعنى[1]، وأن «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز»[2]. ويطلق على «سياق الحال» عند الأصوليين بالقرينة الحالية[3].

عناية المفسّرين بالسياق:

عُرِف ممّا سبق أهميّة السياق في تفسير الآيات ومعرفة المراد منها، وتوجيه المعنى اللغوي لها باتجاه الهدف القرآني المقصود، مع ملاحظة ظروف النزول وشرائط التنزيل، ولهذا اهتمّ المفسّرون كثيراً بالسياق وحاكموا الآراء التفسيريّة على أساس انسجامها معه، وردّوا ما تنافر منها مع مساق الآيات وتوارد الأفكار فيها.

فهذا الطبري يؤكّد في تفسيره على أهميّة السياق ويستعين به في الترجيح بين الآراء والتفاضل بينها واختيار التفسير (الأولى بالصواب) بحسب تعبيره، وكذلك الأمر في نقد القراءات والترجيح بينها، وهو يؤسّس لذلك بقوله: «إنّ إلحاق ذلك ـ التأويل ـ بالذي يليه من الكلام ما كان للتأويل وجه صحيح أولى من إلحاقه بما قد حيل بينه وبينه من معترض الكلام»[4].

ويقول كذلك: «واتّباعه الأقرب إليه أولى من إلحاقه بالأبعد منه»[5].

فالأصل إذن، أن يتصل الكلام بعضه ببعض، ويتآلف أوّله مع آخره، إلّا إذا بان الانفصال وتغيّر الموضوع، بدليل من ظاهر النص نفسه، بما يدلّ على انقطاع الكلام أو تبدّل الموضوع[6]، أو بدليل من خارجه يدلّ على أنّ المراد أمر آخر، وإلّا فالحمل

١، ٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٢٠٢، وج ١، ص ٢٢.

٣ ـ محمد، الحسيني، معجم المصطلحات الأصولية، ط ١، بيروت، مؤسسة العارف، ١٤١٥هـ، ص ١٢٧.

٤ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٩٢، (البقرة/ ١٠٢).

٥ ـ المصدر نفسه، ج ١، ص ٥١٧، (البقرة/ ٨٥). وانظر أيضاً: ج ٤، ص ١٩٩، (النساء/ ٦٥). وج ٥، ص ٢٩، (النساء/ ١٥٩). وج ٣، ص ١٧٠، (البقرة/ ٢٨٢).

٦ ـ المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٩، (النساء/ ٦٥).



على ما يقتضيه السياق، وفي ذلك يقول الطبري: «غير جائز صرف الكلام عمّا هو في سياقه إلى غيره إلّا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول تقوم به حجة، فأمّا الدعاوى فلا تتعذّر على أحد»[1].

وعلى سبيل المثال، في تفسير قوله تعالى: (ولا يضارَّ كاتب ولا شهيد) ذكر الطبري اختلاف الأقوال في المقصود من الآية: «فقال بعضهم: ذلك نهي من الله الكاتبَ الكتاب بين أهل الحقوق والشهيدَ أن يضارّ أهله، فيكتب هذا ما لم يُملله المملي، ويشهد هذا بما لم يستشهده المستشهد».

و «قال آخرون ... معنى ذلك: (ولا يضارَّ كاتب ولا شهيد) بالامتناع عمّن دعاهما إلى أداء ما عندهما من العلم أو الشهادة».

وأخيراً «قال آخرون: بل معنى ذلك: (ولا يضارَّ المستكتب والمستشهد الكاتبَ والشهيدَ)، وتأويل الكلمة على مذهبهم: ولا يضارَرْ، على وجه ما لم يسمّ فاعله».

ثمّ إنّ الطبري اختار الوجه الأخير، واعتبره أولى بالصواب من غيره، «لأنّ الخطاب من الله عزّوجلّ في هذه الآية من مبتدئها إلى انقضائها على وجه: افعلوا، أو لا تفعلوا، إنّما هو خطاب لأهل الحقوق والمكتوب بينهم الكتاب، والمشهود لهم أو عليهم ... فأمّا ما كان من أمر أو نهي فيها لغيرهم، فإنّما هو على وجه الأمر والنهي للغائب غير المخاطب، كقوله: (وليكتب بينهم كاتب) ... فإنّ الكاتب والشهيد لو كانا منهيين عن الضرار لقيل: وإن يفعلا فإنّه فسوق بهما، لأنّهما اثنان، وأنّهما غير مخاطبين بقوله: (ولا يضار) بل النهي بقوله: (ولا يضار) نهي للغائب غير المخاطب، فتوجيه الكلام إلى ما كان نظيراً لما في سياق الآية أولى من توجيهه إلى ما كان مُنعدلاً عنه»[2].

وبذلك كان عامل الحسم في الاختيار والترجيح بين الآراء هنا هو: السياق.

---

١ ـ المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٩، (النساء/ ١٥٩).

٢ ـ المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٠، (البقرة/ ٢٨٢).



٦ ـ أُسس القرآن وقواعده العامّة :

القواعد الإسلامية الحاكمة في التفسير:

قال تعالى: ﴿الَر كتاب أحكمت آياته ثمّ فُصِّلت من لدن حكيم خبير﴾ (هود/ ١).

لا شك في أنّ أيّ مبدأ أو معتقد، وأيّ نظام أو دين، يُبنى على قواعد أساسية تشكل الخطوط العامة له، والتي تراعى في سائر الفروع والتفاصيل والتشريعات القائمة على أساس ذلك المعتقد أو الدين، وقد يطلق على ذلك في علم القانون، بالمبادئ الدستورية، أو الأسس العامّة للتشريع.

والقرآن الكريم، وهو دستور المسلمين وأساس دينهم، ومنهج حياتهم، لابدّ أن يقوم على مبادئ أساسية سارية في سائر آياته وحاكمة على كل تشريعاته، فهي أصول تبنى عليها تفاصيل الأشياء، وهي روح الدين المتأصلة في المفاهيم والمتجسدة في الأحكام والتشريعات، وما مجيء آيات الأمثال والقصص والوعظ والإرشاد والمتكررة في سور القرآن إلّا لترسيخ تلك الأسس وتعميق الالتزام بها في نواحي الحياة الفردية والاجتماعية المختلفة.

والقرآن الكريم، يشتمل على معارف الدين المختلفة، من عقائد وأخلاق وأحكام بما يندرج فيها من عبادات ومعاملات، وهي على اختلاف مضامينها وتشتت أغراضها ومقاصدها، ولكنها ترجع إلى كليات تقوم عليها، وهذه بدورها ترجع إلى معنى بسيط واحد، وهو التوحيد.

فتوحيده تعالى، في مقام الاعتقاد وهو إثبات أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وفي مقام الأخلاق، هو التخلّق بالأخلاق الكريمة من الرضا والتسليم والشجاعة والعفة والسخاء ونحو ذلك والاجتناب عن الصفات الرذيلة، وفي مقام الأعمال والأفعال: الإتيان بالأعمال الصالحة والورع عن محارم الله[١]، فالتوحيد أساس الاسلام وعليه

---

١ ـ الطباطبائي، الميزان، ج٨، ص١٢٨ ـ ١٣١.



تبنى أصوله.

ومن ثمّ، فالقرآن الكريم، احتوى على أصول الاسلام، التي فصّلت في ثلاثة مستويات:

١ ـ أصول العقائد، سواء كانت أصول الدين الثلاثة، التوحيد والنبوة والمعاد، أو المتفرعة عنها: كاللوح والقلم والقضاء والقدر والملائكة والعرش والكرسي وخلق السموات والأرض وأشباهها.

٢ ـ الأخلاق المرضية والصفات الحسنة.

٣ ـ الأحكام الشرعية والقوانين العملية التي بيّن القرآن أسسها، وأوكل بيان تفاصيلها إلى النبيّ (ص).

وكل واحد من هذه المستويات له تأثير وارتباط بالآخر، فالعقائد الحقة مرتبطة بالأخلاق المرضية، قال تعالى: ﴿إليه يصعد الكَلِمُ الطيِّب والعمل الصالحُ يرفعه﴾ (فاطر/ ١٠).

كما أنّ الاعتقاد يتأثر بالعمل ويرتبط به، قال تعالى: ﴿ثمّ كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذّبوا بآياتِ اللهِ وكانوا بها يستهزئون﴾ (الروم/ ١٠)[١].

والقرآن الكريم ثبّت هذه الأصول، بقواعدها العامة وخطوطها الأساسيّة، ثمّ ضرب لها الأمثال من كل ما في الوجود ممّا يشهد على ذلك، من خلق السموات والأرض، وخلق الانسان، وحياة الناس واختلافهم وسيرة الأنبياء والأولياء منهم، وعاقبة المكذّبين والطغاة والعتاة فيهم... بل من حياة الحيوان والنبات، والطير والشجر، وما كبر من المخلوقات كالكواكب والنجوم، وما دقّ منها وصغر، كالنمل وحتى البعوض، وكل تلك كانت أمثالاً لتدلّ على الواحد المعبود، جلّ جلاله، وتعرف الانسان بموقعه في مسيرة الحياة، الدنيا والآخرة، وتبيّن له طريق الفلاح، بسلامة

---

١ ـ الطباطبائي، القرآن في الاسلام، ص٢٦.



المعتقد وطيب الخلق وصالح العمل.

والاعتقاد بوجود أسس وأصول في الاسلام، وفي القرآن، أمرٌ يكاد يكون مجمعاً عليه، إلّا أنّه قد يختلف في طريقة التعبير عن ذلك، أو في المناحي التي تـذكر لهـذه الأصول، فمنهم:

١ ـ مَن يعبِّر عنها بأنّها أصول الاسلام، ومرّ علينا تقسيمها.

٢ ـ ومنهم مَن يعبِّر عنها بأنّها روح الدين ومبادئه العامة.

٣ ـ وقد تسمّى بأنّها محكمات القرآن، والتي يرجع إليها في سائر الآيات وما يبنى عليها من تفريعات.

٤ ـ وقد تسمّى بالقواعد الكلِّية، سواء في أصول الدين أو أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلِّية[١]، أو كلِّيات الشريعة. وقد يـطلق عـليها بـ(أسس التشريع في الاسلام)، خصوصاً في مجال الفقه وما يبتنى عليها من قوانين وأحكـام وتشريعات، كقاعدة: عدم الحرج، وتقليل التكاليف، والتدريج في التشريع[٢].

وهذه وإن اختلفت في مسمّياتها، وكذلك مجالاتها، إلّا أنّها تتداخل مع بعض في مجالات تطبيقاتها، فهي أصول حاكمة على كل أمر يتعلّق بالدين، وأُسس تُبنى عليها مسائل التشريع، فلا تختلف معها كل رواية صحيحة، كما لا يمكن أن يـعارضها أي رأي سليم.

تطـبيقات:

١ ـ فمن أصول الاسلام، بل أساسها: التوحيد، فكل رواية أو رأي، من تفسير وغيره يتعارض مع هذا الأصل، وما يتقوّم به من نـفي التشـبيه والتـجسيم والجـهة

---

١ ـ الشاطبي، المصدر السابق، ج٣، ص٦٤، ٢١٣.

٢ ـ محمد، الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، ط٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٠م، ص١٨.



والحركة عنه تعالى، يردّ ولا يقبل المعنى الظاهر منه، فإن كان ممكن التأويل أُوّل وإلّا تُرِكَ جانباً وطُرِحَ.

من ذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ (القلم/٤٢)، قال السيوطي: «أخرج البخاري وابن المنذر وابن مردويه، عن أبي سعيد: سمعت النبيّ (ص) يقول: يكشف ربّنا عن ساقه فيسجد كل مؤمنة ومؤمن، ويبقى مَن كان يسجد في الدنيا رياءً وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً»[1].

ومثله ما روي من أنّه وضع قدمه في جهنّم[2] ... ورواه البخاري[3]. إلى غير ذلك من روايات منافية لأصل التوحيد.

٢ ـ ومن أمثلة التقسيم الثاني، الصدق فإنّه من سمات الرسالة وصفات المرسلين، قال تعالى: ﴿وتمّت كلمة ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدّل لكلماته﴾ (الأنعام/١١٥)، وقال تعالى: ﴿هذا ما وَعَدَ الرَّحمٰن وصدق المرسلون﴾ (يس/٥٢).

فالأنبياء وهم عباد الله المكرمون المنتخبون لقيادة البشرية وهدايتها، لابدّ أن يتصفوا بصفات الصدق، التي تؤهلهم لكسب ثقة الناس واطمئنانهم إلى صدق ما يحملونه من وحي وما يبلغونه من رسالة، وأيّ رواية تمسّ بذواتهم أو تنسب لهم ما يخدش بذلك، لابدّ من حملها على خلاف ظاهرها وتأويلها بما يحفظ كرامتهم ولا يمسّ بصدقهم واخلاصهم.

من ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿فنظر نظرة في النجوم * فقال إنّي سقيم﴾ (الصافات/ ٩٠ـ٩١)، ممّا رواه الطبري عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: «لم يكذب

---

١ ـ السيوطي، الدر المنثور، ج٨، ص٤٥٤.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٣، ص١٩٧، (ق/ ٣٠).

٣ ـ البخاري، الصحيح، ج ٤، كتاب التفسير، سورة القلم، باب يكشف عن ساق، ح ١٨٧١.



إبراهيم (ع) غير ثلاث كذبات: إثنتين في ذات الله تعالى، قوله: ﴿إنِّي سقيم﴾ وقوله: ﴿بل فعله كبيرهم هذا﴾ وقوله في سارة: ﴿هي أختي﴾ وهو حديث مخرج في الصحاح والسنن من طرق عدّة، فلابدّ من حمله على غير ظاهره من نسبة الكذب إلى أبي الأنبياء إبراهيم (ع). لذا قال ابن كثير، بعد ذكر الرواية: «ولكن ليس هذا من باب الكذب الحقيقي الذي يذمّ فاعله، حاشا وكلّا، وإنّما أطلق الكذب على هذا تجوّزاً وإنّما هو من المعاريض في الكلام لمقصد شرعي ديني، كما جاء في الحديث: (إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب)»[1].

وذكر الفخر الرازي وجوهاً في توجيه قول إبراهيم (ع): إنِّي سقيم وكلّها في اثبات صدقه، ثمّ تعرّض للرواية المذكورة فقال: «قال بعضهم ذلك القول عن إبراهيم (ع) كذبة، ورووا فيه حديثاً عن النبيّ (ص) أنّه قال: (ما كذب إبراهيم إلّا ثلاث كذبات). قلت لبعضهم: هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل لأنّ نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز، فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم بكذب الرواة العدول؟ فقلت: لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي وبين نسبته إلى الخليل (ع) كان من المعلوم ضرورة أن نسبته إلى الراوي أَوْلى. ثمّ نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون المراد بكونه خبراً شبيهاً بالكذب»[2].

وهكذا تجد المفسِّرين يردّون الرواية أو يُؤوِّلونها بخلاف ظاهرها، لأنّهم وجدوها تتعارض مع أصول الدين ومبادئه العامة، وهي هنا: تنزيه الأنبياء عن كلّ ما يخلّ بشخصيتهم ويشكك بصدقهم.

٣ ـ وأمّا محكمات الكتاب، فإنهنّ أمّ الكتاب كما سمّاهن القرآن (آل عمران/ ٧)، وهي آيات واضحات المعاني فلا يَحتملْنَ إلّا وجهاً واحداً، وإليهنّ يرجع في رفع التشابه في غيرهنّ من الآيات المتشابهات، اللاتي يحتملن أكثر من معنىً فيتضح بذلك التأويل ويرتفع التشابه.

---

١ ـ ابن كثير، التفسير، ج٦، ص٢٢.

٢ ـ الفخر الرازي، المصدر السابق، ج٢٦، ص١٤٨.



مثاله: ردّ المتشابهات في الذات والصفات إلى محكم ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ ١١)[١].

فالآية الكريمة يرجع إليها في غيرها من الآيات، كما يرجع إليها في الروايات المتعلقة بالذات والصفات، فإذا ما وجدنا رواية ـ أو رأياً ـ في التفسير وغيره، يحمل معه تشبيهاً لله تعالى بغيره، أو تصوراً لصفاته، ممّا تصور به المخلوقات، أو ما يشبه ذلك نفينا ذلك التشبيه، بذلك الأصل في الآية الكريمة، وثبّتنا ما فيها من نفي التشبيه وتنزيه الله تعالى عما لا يليق به من الصفات.

ومن أمثلة ذلك نسبة الوجه إلى الله، كما في قوله: ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله ...﴾ (البقرة/ ١١٥)، قال القرطبي: «اختلف الناس في تأويل الوجه المضاف إلى الله تعالى في القرآن والسنّة، فقال الحذّاق: ذلك راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام، إذ كان الوجه أظهر الأعضاء في الشاهد وأجلّها قدراً، وقال ابن فورك: قد تذكر صفة الشيء والمراد بها الموصوف توسعاً، كما يقول القائل: رأيت علم فلان اليوم، ونظرت إلى علمه، إنّما يريدُ بذلك رأيتُ العالم، ونظرت إلى العالم، كذلك إذا ذُكر الوجه هنا، والمراد مَن له الوجه، أي الوجود ... قال ابن عباس: الوجه عبارة عنه عزّوجلّ، كما قال: ﴿ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام﴾ (الرحمن/ ٢٧).

وقال بعض الأئمة: تلك صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجبه العقول من صفات القديم تعالى. قال ابن عطية: وضعّف أبو المعالي هذا القول، وهو كذلك ضعيف، وإنّما المراد وجوده.

وقيل: المراد بالوجه هنا الجهة التي وجهنا إليها، أي القبلة، وقيل: القصد ... وقيل: المعنى فثمّ رضا الله وثوابه، كما قال: ﴿إنّما نطعمكم لوجه الله﴾ (الانسان/ ٩) أي لرضائه وطلب ثوابه ... وقيل: المراد: فَثَمّ الله، والوجه صلة، وهو كقوله: ﴿وهو معكم﴾ (الحديد/ ٤). قاله الكلبي والقُتَبي، ونحوه قال المعتزلة»[٢].

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ٧١.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٤.



ومن الواضح أن جميع المعاني التي وجّهت إليها الآية كانت تريد نفي التشبيه والتجسيم عنه تعالى، فهو ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ ١٢) وهذه الآية كما سبق أصل محكم يرجع إليها في سائر آيات الصفات وكذا الروايات، فيصحّ وصفه بما يليق به سبحانه، دون صفات المخلوقات من الممكنات، فهو لا يشبهه شيء منها.

٤ ـ وأمّا القواعد الكلية وأسس التشريع، فحيث أنّ القرآن إنّما أنزل لإصلاح أحوال الناس، وقد وردت فيه الأوامر والنواهي، كما قال تعالى: ﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيّبات ويحرِّم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ...﴾ (الأعراف/ ١٥٨)، ولكن روعي فيما شرّع الله وأنزل من أحكام قواعد وأسس روعيت فيها، ممّا يصلح حالهم، وكان في مقدمتها: عدم الحرج وتقليل التكاليف، رفقاً بهم وتيسيراً عليهم، فكان قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة/ ١٨٥) أصلاً يسري في سائر التشريعات.

قال السيوطي بعدما ذكر الآية: «هذا أصل لقاعدة عظيمة ينبني عليها فروع كثيرة، وهي أنّ المشقة تجلب التيسير، وهي إحدى القواعد التي يبنى عليها الفقه، وتحتها من القواعد: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة إذا ضاق الأمر اتسع، ومن الفروع ما لا يحصى كثرة، والآية أصل في ذلك، وقد يستدلّ بالآية على أحد الأقوال في مسألة تعارض المذاهب والروايات والاحتمالات، هل يؤخذ بالأخف، أو الأقوى، أو بأيها شاء»[1].

وإذ كانت إرادة الله تعالى اليسر بالأمّة، والتخفيف عليها، فإن ما روي في روايات الإسراء والمعراج، من أنّ الله تعالى فرض على أمّة محمد (ص)، في بادئ الأمر عند معراج النبي (ص) إلى سدرة المنتهى خمسين صلاة، ثمّ إنّ النبيّ لما نزل إلى السماء السادسة حيث موسى (ع)، قال له موسى: ارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف، فإن أمّتك لا تطيق ذلك، فإنّي قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم. فرجع النبيّ (ص) إلى الله، فقال

---

١ ـ جلال الدين، السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٢٦.



له: يا ربّ، خفّف عن أمّتي، فحطّ عنه خمساً، ثمّ رجع إلى موسى فأخبره بذلك، فقال له موسى: إنّ أمّتك لا يطيقون ذلك، فارجع إلى ربّك فاسأله التخفيف. فقال النبيّ (ص) ـ كما في الرواية ـ: فلم أزل أرجع بين ربي وموسى حتى قال: يا محمد، إنّهنّ خمس صلوات لكل يوم وليلة (بكل صلاة عشر) فتلك خمسون صلاة، ومن همّ بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة، فإن عملها كتبت له عشراً، ومَن همّ بسيِّئة فلم يعملها لم تكتب شيئاً، فإن عملها كتبت سيِّئة واحدة. فنزلت حتى انتهيت إلى موسى، فأخبرته، فقال: ارجع إلى ربّك فأسأله التخفيف، فقلت: قد رجعت إلى ربّي حتى استحييت منه»[1].

إنّ ما روي هنا يفيد بأنّ الله تعالى قد شرّع في البدء تشريعاً لا تطيقه الأمّة، وأنّ موسى هو الذي قدّر ذلك، وأخبر النبيّ فطلب التخفيف الذي تمّ على مراحل ...

مع أنّ الأصل والأساس في التشريع: أنّ الله يريد بالناس اليسر ولا يريد بهم العسر، وأنّه لا يكلِّفهم ما لا يطيقون، ويريد أن يخفِّف عنهم، فالأصل: عدم الحرج وقلة التكاليف[2]، من دون حاجة إلى إخبار موسى ووساطة النبيّ، بهذه الطريقة التي تنقلها الرواية، فلا يمكن قبولها بهذه الحال.

ومن قواعد القرآن وأصوله، قوله تعالى: ﴿ولا تَزِرُ وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام/ ١٦٤) فهو «أصل في أنّه لا يؤخذ أحد بفعل أحد. وقد ردّت عائشة به على مَن قال إنّ الميت يعذّب ببكاء الحي عليه، أخرجه البخاري، وأخرج ابن أبي حاتم عنها أنّها سئلت عن ولد الزنا، فقالت: ليس عليه من خطيئة أبويه شيء، وتلت هذه الآية.

قال الكيا: ويحتج بقوله: ﴿ولا تكسب كل نفس إلّا عليها﴾ (الأنعام/ ١٦٤) في عدم نفوذ تصرّف زيد على عمرو إلّا ما قام عليه الدليل. قال ابن الفرس: واحتجّ به مَن

---

١ ـ السيوطي، الدر المنثور، ج ٤، ص٢٥٩. والرواية مروية بطرق مختلفة وبألفاظ متقاربة في البخاري ومسلم والترمذي والنسائي.

٢ ـ الخضري، تاريخ التشريع الاسلامي، ص١٨.



أنكر ارتباط صلاة المأموم بصلاة الإمام»[1].

ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ...﴾ (البقرة/ ١٩٤) فالآية تقرر قاعدة عامة في ردّ العدوان بالمثل، وهي قاعدة قانونية تجد مثيلها في معظم التشريعات.

قال القرطبي بعدما ذكر الآية، أنّها: «عموم متفق عليه، إمّا بالمباشرة إن أمكن، وإمّا بالحكّام ... قال: واختلف العلماء فيمن استهلك أو أفسد شيئاً من الحيوان، أو العروض التي لا تُكال ولا توزن، فقال الشافعي وأبو حنيفة واصحابهما وجماعة من العلماء: عليه في ذلك المِثل ولا يُعدل إلى القيمة إلّا عند عدم المِثل لقوله تعالى: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾، وقوله: ﴿فإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾ (النحل/ ١٢٦). قالوا: وهذا عموم في جميع الأشياء حلّها ... واستشهدوا بما روي عن عائشة، قالت: ما رأيتُ صانعاً طعاماً مثل صفية، صنعت لرسول الله (ص) طعاماً، فبعثت به، فأخذني أفكل ـ رعدة من شدة الغيرة ـ فكسرت الإناء، فقلت: يا رسول الله، ما كفّارة ما صنعت؟ قال: ﴿إناء مثل إناء وطعام مثل طعام﴾».

وقال القرطبي: «لا خلاف بين العلماء أن هذه الآية أصل في المماثلة في القصاص، فمن قتل بشيء قُتِلَ بمثل ما قُتِلَ به، وهو قول الجمهور، ما لم يقتلهُ بِفِسقٍ كاللوطية وإسقاء الخمر، فيُقتل بالسيف .. ».

وقال: «قوله تعالى: ﴿فمن اعتدى﴾ الاعتداء هو التجاوز، قال تعالى: ﴿ومَن يتعدَّ حدود الله﴾ (البقرة/ ٢٢٩) أي يتجاوزها، فمن ظلمك فخذ حقّك منه بمقدار مظلمتك ...»[2] وقد ذكر تطبيقات كثيرة لهذه الآية التي عدّت أصلاً تشريعياً تتفرّع عنه فروع كثيرة.

---

١ ـ السيوطي، الإكليل في استنباط التنزيل، ص ١٠٤.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٦٠.



وهكذا تجد أنّ في القرآن، الكثير من الآيات التي يمكن الاستناد إليها كقواعد وأصول، سواء في التفسير، أو في التشريع، وهي تصلح لأن تكون معياراً في قبول الروايات والآراء ونقدها وردّها، على أنّه يجب التأكّد من استنباط القاعدة أو الأصل من الآية الكريمة بأن لا تكون القاعدة أجنبية عن المقام، وكذلك في تطبيق القاعدة على مصاديقها.

ولنضرب مثلاً من الاستدلال الخاطئ، ذكره السيوطي نفسه، في قوله تعالى: ﴿وقال ما نهاكما ربُّكُما عن هذه الشجرة إلّا أن تكونا مَلَكين﴾ (الأعراف/ ٢٠)، قال: «استدلّ به المعتزلة على أنّ الملائكة أفضل من البشر، وتأوّله أهل السنّة. وأنا أقول: لا أزال أتعجب ممّن أخذ يستدلّ من هذه الآية، والكلام الذي فيها حكاه الله تعالى عن قول إبليس في معرض المناداة عليه بالكذب والغرور والزور والتدليس، وإنّما يستدلّ من كلامه تعالى أو كلام حكاه عن بعض أنبيائه، أو إن لم يكن ذلك فكلام حكاه راضياً به مقراً له»[1].

ومن عجيب الاستدلال أيضاً، في قوله تعالى: ﴿إنّه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم﴾ (الأعراف/ ٢٧)، قال ابن الفرس: «استدلّ به بعضهم على أنّ الجن لا يُرَون، وأنّه مَن قال: إنّهم يُرَون، فهو كافر»[2].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص١١٥.

٢ ـ المصدر نفسه.



٧ـ مقاصد الشريعة:

وهي: «المعاني والأهداف والحكم الملحوظة للشارع في تشريعه للأحكام أو معظمها، أو الأسرار التي أودعتها تلك الأحكام»[١].

وبتعبير آخر فهي الروح العامّة التي تسري في كيان تلك الأحكام والمنطق الذي يحكمها، فالشريعة الاسلامية تنطلق صوب تلك المقاصد، إذ إنّ الله تعالى شرع أحكامه لمصلحة العباد، وجلب النفع لهم ودفع الأذى والضرر عنهم[٢]، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، يكون من خلال المحافظة على مقصود الشرع، و «مقصود الشرع من الخلق خمس: أن يحفظ عليهم: ١ـ دينهم، ٢ـ ونفوسهم، ٣ـ وعقولهم، ٤ـ ونسلهم، ٥ـ وماهم. فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[٣].

وقد قُسِّمَت المقاصد إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن تكون ضرورية.

الثاني: أن تكون حاجية.

الثالث: أن تكون تحسينية.

فأمّا الضرورية فهي: أنّها لابدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا ... وحفظها يكون بأمرين: أحدهما مراعاتها من حيث الوجود، بما يقيم أركانها ويثبّت قواعدها. والثاني مراعاتها من جانب العدم، بما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها.

---

١ ـ محمد الطاهر، ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط ٢، عمان ـ الأردن، دار النفائس، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م، ص ٥.

٢ ـ د. خليفة بابكر، الحسن، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الاسلامي، ط ١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص٦.

٣ ـ الغزالي، المستصفى. ج ١، ص٦٣٦.



وأُصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان، والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات ...

والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات.

والجنايات ـ ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

وذكر الضروريات قد سبق، أمّا الحاجيات فهي: أنّها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في: العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات.

ومثالها في العبادات: الرخص المخففة، بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر.

وفي العادات: كإباحة الصيد والتمتّع بالطيّبات ممّا هو حلال، مأكلاً ومشرباً ومسكناً ومركباً ...

وفي المعاملات: كالقراض، والمساقاة ...

وفي الجنايات: كالحكم باللوث ـ الجراحات ـ، والتدمية، والقسام وتضمين الصناع..

وأمّا التحسينات فمعناها: الأخذ بما يليق من محاسن العباد، وتجنّب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان، ففيه العبادات: كإزالة النجاسة، وبالجملة المطهرات كلّها، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرّب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات ...

وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات، والإسراف والاقتار في المتناولات.

وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ ... وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة ...

وفي الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد ... وقليل الأمثلة يدل على ما سواها، فهذه الأمور راجعة إلى محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية، إذ ليس فقدها بمخلٍّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنّما جرت مجرى التحسين والتزيين[1].

ويستدلّ على مقاصد الشريعة باستقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم، وشجاعة عليّ (رض)، وما أشبه ذلك.

فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلّها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

ومقاصد الشارع في بثّ المصالح في التشريع مطلقة عامة، لاتختص بباب دون باب، ولا محل دون محل ... فالأمر في المصالح مطرّد مطلقاً في كليات الشريعة وجزئياتها[2].

---

١ ـ الشاطبي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٩.

٢ ـ باختصار عن: المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٥ ـ ٣٦.



وهذه المقاصد مترتبة في الأهمية، فالضرورات أهمّ المقاصد ومقدمة على ما سواها، إذ يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة وشيوع الفوضى بين الناس وضياع مصالحهم، وتجب مراعاة الأحكام الضرورية، ولا يجوز الإخلال بحكم منها إلّا إذا كان ذلك يخلّ بضروري أهم منه، ولهذا وجب الجهاد حفظاً للدين وإن كان فيه تضحية النفس، لأن حفظ الدين أهم من حفظ النفس.

ثمّ تليها الحاجيات، لأنّه يترتب على فقدها وقوع الناس في الحرج والعسر واحتمال المشقات.

ثمّ تليها التحسينات، فلا يترتب على فقدها اختلال نظام الحياة ولا الوقوع في الحرج، ولكن يترتب على فقدها خروج الناس عن مقتضى الكمال الانساني وما تستحسنه العقول السليمة.

فمقاصد الشارع في التشريع لا تعدو حفظ واحد من هذه الثلاثة أو ما يكمله، وهي مرتّبة حسب أهميتها، وعلى ترتيبها رتبت الأحكام.

وعلى أساس هذه القاعدة: وضعت المبادئ الشرعية الخاصة بدفع الضرر ورفع الحرج، وعلى كل مبدأ من هذه المبادئ تفرعت عدّة فروع واستنبطت جملة أحكام[1].

ومقاصد الشريعة قد ينظر إليها من خلال الانسان الفرد، كما نجده عند الشاطبي، أو بالنظر إلى المجتمع والنوع الانساني بشكل عام، كما يقرأها ابن عاشور الذي يرى: «أنّ المقصد العام من التشريع فيها ـ الشريعة الاسلامية ـ هو حفظ نظام الأمّة واستدامة صلاح المهيمن عليه، وهو نوع الانسان ويشمل صلاحه: صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه»[2].

---

١ ـ أُنظر للمزيد: عبدالوهاب، خلاف، علم أصول الفقه، ط١٢، الكويت، دار القلم، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٢٠٦.

٢ ـ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الاسلامية، ص٢٧٣.



نماذج من الآيات التي تبيِّن المقاصد:

بعض الآيات الكريمة، تكشف بنصوصها وظواهرها عن بعض مقاصد الشريعة وتدلّ عليها دلالة أوّلية، من حيث بيان الأصل، وإن كان تحديد هذا الأصل أو ذاك ومعرفة ضوابطه وتفاصيله يحتاج إلى مزيد بيان من نصوص وأحكام أخرى.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى: ﴿يريد اللهُ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة/ ١٨٥).

وقوله تعالى: ﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (الحج/ ٧٨).

فإنّهما يفيدان: كون الشارع قاصداً التيسير ورفع الحرج عن المكلفين.

وقوله تعالى: ﴿ولا تكسب كلُّ نفس إلّا عليها ولا تزرُ وازرةٌ وِزرَ أخرى﴾ (الأنعام/ ١٦٤) ظاهر في قصد الشارع إلى إثبات المسؤولية الفردية في الدنيا والآخرة، فلا يحمل الانسان وزر غيره الذي لم يشارك في فعله ولا تسبب فيه[1]، ولا في استمراره.

أثر نظرية المقاصد في التفسير:

من المعلوم أنّ دلالات الألفاظ على المعاني قد تحتمل عدّة وجوه، ويحتاج ترجيح أحدها إلى مرجّح، ومن ذلك: الوقوف على مقصد الشارع، وكذلك الحال في تعارض النصوص، فإن من عوامل رفع التعارض، أو الترجيح الوقوف على مقصد الشارع[2].

على أنّ دور المقاصد، وأهميّتها في التفسير، وبيان معاني القرآن، أبعد بكثير من مسألة التعارض والترجيح، فإنّ البحث في الآيات، من خلال بيان مقاصد الشارع منها، ممّا يعين ويقرب من تعيين المراد منها، وهو المطلوب في التفسير.

قال ابن عاشور: «فغرض المفسِّر بيان ما يصل إليه، أو ما يقصده من مراد الله

---

١ ـ د. نعمان، جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط١، عمان ـ الأردن، دار النفائس، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٠م، ص٦٦. ابن عاشور، المصدر السابق، ص٢٣٦.

٢ ـ د. خليفة بابكر الحسن، المصدر السابق، ص٣٨.



تعالى في كتابه بأتمّ بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ، من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكملَ فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً كما أشرنا إليه في المقدمة الأولى، مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء، أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل، فلا جرم كان رائد المفسِّر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن ممّا جاء لأجله، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ، وللتنزيل اصطلاح وعادات، وتعرّض صاحب الكشّاف إلى شيء من عادات القرآن في متناثر كلامه في تفسيره.

فطرائق المفسِّرين للقرآن ثلاث: إمّا الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل. وإمّا استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافيها الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التراكيب وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة ككون التأكيد يدل على إنكار المخاطب أو تردده، وكفحوى الخطاب ودلالة الاشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة، وإمّا أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم ممّا له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه، أو لرد مطاعن مَن يزعم أنّه ينافيه لا على أنّها ممّا هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع كما أشرنا إليه في تفسيره»[1].

وكمثال على الرجوع إلى مقاصد الشريعة في التفسير، في ترجيح الآراء ونقدها، ما جاء في تفسير قوله تعالى في قصة النبي أيوب: ﴿وخذ بيدك ضِغثاً فاضرب به ولا تحنث إنّا وجدناه صابراً نعم العبد إنّه أوّاب﴾ (ص/ ٤٤): والآية مجملة، وقيل في قصتها بأنّ: زوج أيوب حاولت عملاً ففسد عليه صبره، من استعانة ببعض الناس على مواساته، فلما علم بذلك غضب وأقسم ليضربنها عدداً من الضرب، ثمّ ندم وكان محباً

---

١ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٣٩ ـ ٤٠.

لها، وكانت لائذة به في مدة مرضه، فلما سُرِّيَ عنه، أشفق على امرأته من ذلك، ولم يكن في دينهم كفارة اليمين، فأوحى الله إليه أن يضربها بحزمة فيها عدداً من الأعواد بعدد الضربات التي أقسم عليها رفقاً بزوجته لأجله، وحفظاً ليمينه من حنثه، إذ لا يليق الحنث بمقام النبوة ... ومعاني الآية ظاهرة في أن هذا الترخيص رفق بأيوب ... فهو رخصة لا محالة في حكم الحنث في اليمين.

إلّا أنّ بعض العلماء أراد أن يقيس على هذه الرخصة، فيجريها في الحدود والتعزيرات، وقد ردّ ابن عاشور هذه الاستفادة، بناءً على اختلاف الجنس في الموضوع واختلاف المقاصد فيها، قال: «وأمّا القياس على فتوى أيوب في كل ضرب معيّن بعدد في غير اليمين، أي في باب الحدود والتعزيرات فهو تطوّح في القياس، لاختلاف الجنس بين الأصل والفرع، ولاختلاف مقصد الشريعة من الكفارات، ومقصدها من الحدود والتعزيرات، ولترتب المفسدة على إهمال الحدود والتعزيرات دون الكفارات، ولا شك أن مثل هذا التسامح في الحدود يفضي إلى إهمالها ومصيرها عبثاً ... »[1].

والتزام «المقاصد» كأصل في التشريع قد يكون له دور نقدي وسلبي في التفسير، حيث تردّ التفاسير والروايات والآراء التي تخلّ بهذه المقاصد، وتتعارض معها، فلا يمكن أن نتصوّر أنّ هذه المقاصد كلّية وعامّة، وفي كل الشرائع الإلهية، وأن نتقبل تفسيراً أو تأويلاً في الاتجاه المعاكس لها.

وكمثال على ذلك، ما ورد في تفسير قوله تعالى في خطابه لبني إسرائيل: ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنّكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنّه هو التواب الرحيم﴾ (البقرة/ ٥٤).

فقد جاءت روايات متعددة موقوفة عن الصحابة والتابعين، تفيد أنّه لمّا جاء الأمر ﴿فاقتلوا أنفسكم﴾: عمدوا إلى الخناجر فجعل يطعن بعضهم بعضاً، فجعل يقتل

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢٣، ص١٦٨.



بعضهم بعضاً، وانجلت الظلمة عنهم، وقد أجلوا عن سبعين ألف قتيل، فكان مَن قتل منهم كانت له توبة، وكل مَن بقي كانت له توبة ... فكان كل مَن قتل من الفريقين شهيداً.

وفي رواية: كان موسى أمر قومه ـ عن أمر ربّه ـ أن يقتل بعضهم بعضاً بالخناجر، فجعل الرجل يقتل أباه ويقتل ولده، فتاب الله عليهم.

وفي الروايات: تصوير للقتل المتبادل، لبعضهم البعض ممّا لا تجد له نظيراً، ولا يمكن أن يتصوره خيال، حتى أنّ موسى: بكى وبهش إليه ـ خف إليه ـ النساء والصبيان يطلبون العفو، فتاب عليهم وعفا عنهم وأمر موسى أن ترفع السيوف[1].

وقد أوردت على الروايات اشكالات متعددة، حول قتل هؤلاء، وقد جعلت للمرتد توبة، فقالوا: لعلّ حكم المرتد في شريعة موسى القتل وإن تاب[2]، ثمّ قالوا: إن بني إسرائيل كانوا قسمين: قسم عبد العجل، وقسم لم يعبده، والاثنان اشتركوا في القتل، لأنّ الذين لم يعبدوا لم ينكروا عليهم ذلك مخافة القتل مع علمهم بأنّ العجل باطل، فلذلك ابتلاهم الله بأن يقتل بعضهم بعضاً[3].

وقال ابن عاشور، وهو ممّن كتب في المقاصد، أنّ الآية: «تشريع لا يكون مثله إلّا عن وحي، لا عن اجتهاد، وإن جاز الاجتهاد للأنبياء، فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التي قيل قد اتفق عليها شرائع الله».

فهو يجد أنّ الأمر متعارض مع مقاصد الشريعة بحفظ النفوس، وقد كان ممّا أخذ الله على بني إسرائيل أن لا يقتل بعضهم بعضاً: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم﴾ (البقرة/ ٨٤)، فكيف يؤمرون إذن بسفك دماء بعضهم بعضاً بالصورة التي تصوّرها الروايات؟

ولكن ابن عاشور يرجع فيستسلم للروايات: بأن يقتل كل من عبد العجل نفسه،

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤.

٢ ـ الفخر الرازي، المصدر السابق، ج ١، في تفسيره للآية.

٣ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٦. والقرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٤٠١.



وإمّا بأن يقتل مَن لم يعبدوا العجل عابديه[1].

وقد ذكر القرطبي تأويلاً ذكره بعضهم للآية، قال: «قال أرباب الخواطر: ذلّلوها بالطاعات وكفّوها عن الشهوات»، ولكنه عقّب عليه بقوله: «والصحيح أنّه قتل على الحقيقة هنا»[2].

وهو ـ على أي حال ـ وجه من وجوه التأويل بالباطن، والله العالم.

---

١ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج١، ص١٦٦. والقرطبي، المصدر السابق، ج١، ص٤٠١.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج١، ص٤٠١.

٨ ـ فخامة معاني القرآن:

قال تعالى: ﴿إنّ هذا القرآن يهدي لِلّتي هي أقوم ...﴾ (الإسراء/ ٩).

وقال تعالى: ﴿وهُدوا إلى الطيِّب من القول وهدوا إلى صراط الحميد﴾ (الحج/ ٢٤).

القرآن الكريم، كلام الله الخبير، العليم الحكيم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الذي له الأسماء الحسنى، وتجمّعت فيه تمام صفات الكمال والجمال، المطلق في كل وجوده، الذي لا تحدّه حدود، وهو أكبر من كل وصف وتصوّر.

وحيث كان الله الذي ينطق الوجود بعظمته وجلاله، كان كذلك كلامه الذي لا منتهىً لمعانيه، ولا غاية لمراميه، يزخر بالحقائق المتعالية، ويتدفق بالقيم السامية، وهو شمّة من علم الله الذي لا ينتهي وفيض من حكمته التي لا آخر لها، كما قال القرآن: ﴿قل لو كان البحر مِداداً لكلماتِ ربِّي لَنَفِدَ البحرُ قبل أن تنفد كلمات ربِّي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ (الكهف/ ١٠٩).

وقد جاء القرآن: كتاب هداية للعالمين، يهديهم إلى طريق الهدى والسلام، وينير لهم دروب الصلاح والفلاح، ويبيِّن لهم كل ما يحتاجونه لحياة أفضل ونهج أقوم، وهو الكتاب الذي لا ريب فيه، يلجأ إليه المؤمنون في كل ما يبدر لهم من نوائب وفتن وما يحتاجونه من هدى وفرقان.

فعن علي بن أبي طالب، قال: سمعت رسول الله (ص) يقول: «ألا إنّها ستكون فتنة، فقلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله: فيه نبأ ما كان قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، مَن تركه من جبّار قصمه الله، ومَن ابتغى الهدى في غيره أضلّه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يَخْلَقُ على كثرة الردّ، ولا تنقضي عجائبه، وهو الذي لم تنته الجنّ إذ سمعته حتى قالوا: (إنّا سمعنا قرآناً عجباً، يهدي إلى الرُّشد) مَن قال به صدق، مَن عمل به أجر،

ومَن حكم به عدل، ومَن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم ...»[١].

إنّ القرآن الذي ﴿يهدي إلى الحقّ وإلى طريق مستقيم﴾ (الأحقاف/ ٣٠)، ينبغي أن تفسَّر كلماته في هدي آياته، وفي ضوء غاياته، وبما يناسب أهدافه، وبما يتناغم مع آفاقه ... وأن يتجنب في ذلك كل ما لا يحمل معه آثار الحكمة الإلهٰية ولا يشمّ منه رائحة الوحي الكريم، من سموّ المعاني وعظمة الأهداف، وطهارة الوسائل والغايات، ولم يأت الكتاب للغو والاسترسال في الحديث، وإنّما جاء لغرض بناء أُمّة مؤهّلة لتكون خير الأُمم، ولإرساء شريعة كريمة قائمة على أساس من العلم والعدل والمحبة والرحمة.

قال ابن القيم الجوزية: «للقرآن عرف خاص، ومعان معهودة، لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم. وكما إن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلّها وأوضحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجلّ المعاني، وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به»[٢].

إنّ كثيراً من القصص والأخبار التي جاءت في التفاسير كان ينبغي التجنب عن ذكرها، لا لضعف أسانيدها أو لمصادرها الإسرائيلية فحسب، بل لأنّ معانيها ممّا لا يناسب القرآن، ومنها ما سكت عنه القرآن أو أهمل تفصيله لعدم جدواه، وهو الذي قصد فيه أن يكون تبياناً لكلّ شيء، تبياناً للخطوط العريضة والمقاصد العامة، لا لتفاصيل لا فائدة من ذكرها، غير اللغو والإسهاب والإطالة.

فما القيمة المعرفية والأهمية التشريعية لما نذكره من أمثلة تعرّض لها المفسّرون، فمما جاء فيها:

---

١ ـ أبو عيسى محمد بن عيسى، الترمذي، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، ج ٥، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص ١٧٢، ح ٢٩٠٦، باب ما جاء في فضل القرآن.

٢ ـ ابن قيم الجوزية، التفسير القيّم، ص ٢٦٩.



ـ عن كلب أصحاب الكهف، والاختلاف في لونه وفي اسمه[1].

ـ وعن الحية، التي كانت خادم آدم في الجنّة، فخانته بأن مكّنت عدو الله من نفسها وأظهرت العداوة له هناك، فلما أهبطوا تأكدت العداوة وجعل رزقها التراب.

ـ وعن إبليس الذي تغلغل إلى الحوت الذي على ظهره الأرض كلّها، فألقى في قلبه، فقال: وهل تدرك ما على ظهرك يا لوثيا ـ اسم الحوت ـ من الأمم والشجر والدواب والناس والجبال، لو نفضتهم ألقيتهم عن ظهرك أجمع. قال: فهمّ لوثيا بفعل ذلك، فبعث الله دابة فدخلت في منخرة فعجّ إلى الله منها فخرجت ...

والعجيب أن يذكر تلك الأمور: القرطبي، الذي اشترط في مقدمة كتابه بعدم ذكرها، فقال: (وأَضرب عن كثير من قصص المفسِّرين وأخبار المؤرخين إلّا ما لابدّ منه، ولا غنى عنه للتبيين ... » ولكنّه فاته ذلك، لكثرة المروي منه[2].

وكان الطبري على حذر أيضاً، فهو يعقِّب على تفسير الآية: ﴿وشروه بثمن بخس دراهم معدودة ...﴾ (يوسف/ ٢٠)، وقد خاض المفسرون من قبله في عدّة الدراهم، هل هي عشرون، أم اثنان وعشرون، أم أربعون درهماً، قال:

« ... وليس العلم بمبلغ وزن ذلك فائدة تقع في دين، ولا في الجهل به دخول ضرّ فيه، والايمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فهو ممنوع عنا تكلّف علمه»[3].

إلّا أنّه على الرغم من ذلك، وقع في ما وقع فيه غيره، و «لم يسلم تفسيره من الروايات الواهية والمنكرة والضعيفة والإسرائيليات ... »[4].

وإليك واحدة منها ذكرها في نفس تفسير سورة يوسف، ممّا يخجل القلم من

---

١ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج١٠، ص٣٧.

٢ ـ المصدر نفسه، مقدمة التفسير.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٧، ص٢٠١.

٤ ـ أبو شهبة، المصدر السابق، ص١٢٣.



تسطيره ... فقد روي[1] عن ابن عباس، أنّه سئل عن همّ يوسف (ع) ما بلغ؟ قال: حلّ الهميان ـ يعني السراويل ـ، وجلس منها مجلس الخائن، فصيح به: يا يوسف، لا تكن كالطير له ريش، فإذا زنى قعد وليس له ريش[2].

وقد رووا عجائب لا يصدِّقها العقل، وفضائح يندى لها الجبين، منسوبة إلى الملائكة وبعض الأنبياء، كقصة الملكين هاروت وماروت، وشربهما الخمر وزناهما بامرأة..!! فعذّبهما الله بأن جعلهما معلّقين بأرجلهما ببابل، وصعدت المرأة إلى السماء، فمسخها الله، فهي الكوكب المعروف بالزهرة..!![3]

وقد رواها ابن جرير في تفسيره، وابن مردويه، والحاكم، وابن المنذر، وابن أبي الدنيا، والبيهقي، والخطيب في تفاسيرهم وكتبهم.

وقد أورد الدكتور أبو شهبة نماذج كثيرة من هذه الروايات، فراجعها في كتابه[4].

وكان المفروض أن ينأى المفسِّرون بأنفسهم عن هذه التفاهات التي لا تناسب القرآن معانيها، لا من حيث الأدب ولا من حيث صحة المعنى وسلامة البيان.

ومن الأمثلة التي توضِّح أهميّة انتخاب المعنى اللّائق بالتفسير، والمناسب لعظمة القرآن وسموّ معانيه، هي:

ما رواه المفسِّرون في قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُّه بكلمات فأتمّهنّ قال إنِّي جاعلك للناس إماماً قال ومن ذرّيتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ (البقرة/ ١٢٤) في معنى الكلمات التي ابتلي بها إبراهيم واجتازهنّ حتى استحقّ منصب الإمامة.

فكان ممّا ورد في ذلك:

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٧، ص٢١٣. ورواه غيره: السيوطي، الدر المنثور، ج ٤، ص١٣ و ١٤، وكذلك تفسير ابن كثير، ص ٤٣٠، ورواه البغوي أيضاً.

٢ ـ أبو شهبة، المصدر السابق، ص١٢٣.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٥٨٤، (البقرة/ ١٠٢). والسيوطي، الدر المنثور، ج ١، ص٩٧ ـ ١٠٣.

٤ ـ أبو شهبة، المصدر السابق.



- ابتلاه الله بالمناسك.

- فِراق قومه في الله حين أُمِر بمفارقتهم، ومحاجته نمرود في الله حين وقفه على ما وقفه عليه من خطر الأمر الذي فيه خلافه، وصبره على قذفه إيّاه في النار، ليحرقوه في الله على هول ذلك من أمرهم، والهجرة بعد ذلك من وطنه وبلاده في الله حين أمره بالخروج عنهم، وما أمره به من الضيافة والصبر عليها بنفسه وماله، وما ابتلي به من ذبح ابنه حين أمره بذبحه، فلما مضى على ذلك كلّه وأخلصه للبلاء، قال الله له: ﴿أسلم قال أسلمت لربّ العالمين﴾ على ما كان من خلاف الناس وفراقهم.

- وفي رواية عن ابن عباس أنّ الكلمات: الاسلام.

وتلك المعاني كلّها معانٍ معنوية وسامية يمكن أن تكون مصاديق للابتلاء المراد في الآية، ولكن تجد في رواية أخرى معنىً وتفسيراً لا يليق بمعنى الابتلاء العظيم الذي اجتازه إبراهيم وتأهّل بذلك لمنصب الإمامة، والرواية هي أنّه: «ابتلاه بالطهارة: خمس في الرأس، وخمس في الجسد: في الرأس: قص الشارب، والمضمضة، والاستنشاق، والسواك، وفرق الرأس. وفي الجسد: تقليم الأظافر، وحلق العانة، والختان، ونتف الإبط، وغسل أثر الغائط والبول بالماء ...»[1].

وما في الرواية الأخيرة من أمور يقوم بها كثير من الناس: مؤمنهم وكافرهم، وليس فيها ابتلاء، فقارن بين المعاني والابتلاءات العظيمة في الرواية الأُولى التي مرّت، والمعنى الأخير الذي لا يلائم الآية، لا من حيث الكلمات التي ابتلي بها إبراهيم، فأتمّها، فكان للناس إماماً ... ولا تناسب مقام إبراهيم أبي الأنبياء، وكان ينبغي أن يترك المفسرون الرواية الأخيرة، إلّا أنّهم رووها، بل قبلوها، فقال الطبري ما حاصله: إنّه يجوز أن يكون المراد بالكلمات جميع ما ذكر، وجائز أن يكون بعض ذلك، ولا يجوز الجزم بشيء منها أنّه المراد على التعيين إلّا بحديث أو إجماع ... ولم يصح في ذلك خبر

---

١ ـ ابن كثير، التفسير، ج ١، ص ٢٩٢.



بنقل الواحد ولا بنقل الجماعة الذي يجب التسليم له ... قبل كل الروايات السابقة رغم أنّه مال إلى ترجيح قول مجاهد: من أنّ الكلمات: ﴿إنّي جاعلك للناس إماماً﴾ وقوله: ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً﴾ وقوله: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ...﴾، وعقّب عليه ابن كثير، قال: «والذي قاله أوّلاً من أنّ الكلمات تشمل جميع ما ذكر أقوى من هذا الذي جوّزه من قول مجاهد ومَن قال مثله، لأنّ السياق يعطي غير ما قالوه، والله أعلم»(١).

ومن الروايات المنكرة التي لا تليق بمن ذكر فيها، ولا يناسب إيرادها في التفسير، ما روي من قصة موسى (ع) مع ملك الموت، فقد روى البخاري ومسلم ـ واللفظ لمسلم ـ عن أبي هريرة، قال: أرسل ملك الموت إلى موسى عليه الصلاة والسلام، فلمّا جاءه صكّه ـ لطم وجهه ـ ففقأ عينه، فرجع إلى ربّه قال: أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، قال: فردّ الله إليه عينه وقال: ارجع إليه فقل له يضع يده على متن ثور فله بما غطت يده بكل شعرة سنة، قال: أي رب ثمّ مه؟ قال: ثمّ الموت، قال: فالآن، فسأل الله أن يدنيه من الأرض المقدسة رمية بحجر، فقال رسول الله (ص): فلو كنت ثمّ لأريتكم قبره إلى جانب الطريق تحت الكثيب الأحمر، فهذا رآه (ص) قد علم قبره ووصف موضعه ...

وقال القرطبي: «واختلف العلماء في تأويل لطم موسى عين ملك الموت وفقئها على أقوال، منها: أنّها كانت عيناً متخيلة لا حقيقة، وهذا باطل لأنّه يؤدّي إلى أنّ ما يراه الأنبياء من صور الملائكة لا حقيقة فيه.

ومنها: أنّها كانت عيناً معنوية وإنّما فقأها بالحجة، وهذا مجاز لا حقيقة.

ومنها: أنّه (ع) لم يعرف ملك الموت وأنّه رأى رجلاً دخل منزله بغير إذنه يريد نفسه فدافع عن نفسه فلطم عينه ففقأها، وتجب المدافعة في هذا بكل ممكن، وهذا

---

١ ـ ابن كثير، التفسير، ج ١، ص ٢٩٢.

وجه حسن لأنّه حقيقة في العين والصك، قاله الإمام أبو بكر بن خزيمة، غير أنّه اعترض عليه بما في الحديث، وهو أنّ ملك الموت لما رجع إلى الله تعالى قال: يا رب أرسلتني إلى عبد لا يريد الموت، فلو لم يعرفه موسى لما صدق القول من ملك الموت، وأيضاً قوله في الرواية الأخرى: أجب ربّك، يدلّ على تعريفه بنفسه، والله أعلم.

ومنها: أنّ موسى عليه الصلاة والسلام كان سريع الغضب، إذا غضب طلع الدخان من قلنسوته ورفع شعرُ بدنه جبته، وسرعة غضبه كانت سبباً لصكّه ملك الموت، قال ابن العربي: وهذا كما ترى، فإنّ الأنبياء معصومون أن يقع منهم ابتداء مثل هذا في الرضا والغضب.

ومنها: وهو الصحيح من هذه الأقوال، أنّ موسى عليه الصلاة والسلام عرف ملك الموت وأنّه جاء ليقبض روحه، لكنه جاء مجيء الجازم بأنّه قد أمر بقبض روحه من غير تخيير، وعند موسى ما قد نصّ عليه نبيّنا (ص) من أنّ الله لا يقبض روح نبي حتى يُخيِّره، فلمّا جاءه على غير الوجه الذي أُعْلِم بادر بشهامته وقوة نفسه إلى أدبه، فلطمه ففقأ عينه، امتحاناً لملك الموت إذ لم يُصرِّح له بالتخيير، وممّا يدلّ على صحة هذا أنّه لما رجع إليه ملك الموت فخيّره بين الحياة والموت، اختار الموت واستسلم. والله بغيبه أحكم وأعلم، هذا أصحّ ما قيل في وفاة موسى (ع) وقد ذكر المفسرون في ذلك قصصاً وأخباراً الله أعلم بصحتها وفي الصحيح غنية عنها ... »[1].

فانظر كيف أجهد العلماء أنفسهم في تأويل رواية، تصرخ بسخفها، وراحوا ذات اليمين وذات الشمال دون أن يفلحوا في تبرير ما جاء فيها، وكلّ منهم يشكل على تأويل الآخرين، حتى اختار القرطبي التأويل الأخير، دافعاً عن نبيّ الله تهمة سوء الأدب ملقياً إيّاها على ملك الموت، وقد قال الله تعالى عن الملائكة: ﴿**بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون * يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون**﴾ (الأنبياء/ ٢٦ ـ ٢٨).

---

١ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج٦، ص١٣٢.



قال الطبري: «ما الملائكة كما وصفهم به هؤلاء الكافرون من بني ادم، ولكنهم عباد مكرمون ... أكرمهم الله: لا يتكلمون إلّا بما يأمرهم ربّهم ولا يعملون عملاً إلّا به»[1].

فكيف يخالف ملك الموت أمر ربّه، بتخيير الأنبياء؟ وكيف يضرب موسى هذا الملك المكرّم الذي أكرمه الله، ولا يتكلّم ولا يعمل إلّا بأمره؟

وما الداعي إلى تكلّف القول وافتراض أمور ما أنزل الله بها من سلطان، ولم تأت بخبر يقيني قطعي، وإنّما هي أخبار آحاد تحتمل الصدق والكذب، والخطأ والاشتباه، والغفلة والنسيان؟ فالتوقف في قبول الخبر، ولو كان في الصحاح، أسلم وأسهل بكثير من هذا العناء في تأويله، دون أن يعلم بإصابة الحق فيه.

هذا وقد عدّ علماء الحديث ركاكة المعنى أحد علائم الوضع في الحديث، وبالتالي أحد معايير النقد فيه. قال صبحي الصالح في القواعد التي تميّز بها الرواية الصحيحة من المختلقة المفتراة: «... أشهر الخمس التالية التي يكفي وجود إحداها في خبر ما للحكم بوضعه.

القاعدة الأولى: اعتراف الواضع نفسه باختلاقه الأحاديث ...

القاعدة الثانية: أن يكون في المروي لحن في العبارة، أو ركة في المعنى، فذلك ممّا يستحيل صدوره عن أفصح من نطق بالضاد، عليه الصلاة والسلام.

وهذه القاعدة يسهل إدراكها على المتمرّسين بهذا الفن، فإنّ للحديث ـ كما قال الربيع بن خيثم ـ ضوءاً كضوء النهار تعرفه، وظلمة كظلمة الليل تنكره.

ونقّاد الحديث يولون عنايتهم بِرِكّة المعنى قبل رِكّة اللفظ، لأن فساد المعنى أوضح دليل على الوضع، قال الحافظ بن حجر: المدار في الرِّكّة على رِكّة المعنى، فحيثما وُجِدت دلت على الوضع، وإن لم ينضم إليها رِكّة اللفظ، لأنّ هذا الدين كلّه محاسن، والرِّكّة

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٠.



ترجع إلى الرداءة. أمّا ركاكة اللفظ فلا تدلّ على ذلك به لاحتمال أن يكون رواه بالمعنى، فغيّر ألفاظه بغيرِ فصيح. نعم إن صرّح بأنّه من لفظ النبيّ (ص) فكاذب»[1].

هذا وقد فات جهابذة القوم ممن هم المرجع وعليهم المعتمد في التفسير بعض الروايات التي تحمل ركيك المعاني بل رديئها، فكان لابدّ من نقد الأخبار وتمحيصها وعدم الاتكال على النقل وكثرته، فإن فيه الكثير من الموضوع، ومنه ما يسيء إلى القرآن ويشوّه تفسيره، ويسيء إلى الأنبياء والملائكة المقرّبين.

قال الزركشي، تحت عنوان: فيما يجب على المفسِّر من التحوّط في التفسير: «ويجب أن يتحرّى في التفسير مطابقة المفسّر، وأن يتحرّز في ذلك من نقص المفسَّر عما يحتاج إليه من إيضاح المعنى المفسَّر، أو أن يكون في ذلك المعنى: زيادة لا تليق بالغرض، أو أن يكون في المفسِّر زيغ عن المعنى المفسَّر وعدول عن طريقه، حتى يكون غير مناسب له ولو من بعض أنحائه، بل يجتهد في أن يكون وفقه من جميع الأنحاء ...»[2].

---

١ ـ د. صبحي الصالح، علوم الحديث، ص ٢٨٤.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص ١٧٦.



الفصل السادس

النقد على أساس السنّة

١ ـ النقد على أساس السنّة

٢ ـ أقسام السنّة النبويّة

٣ ـ السنّة والقرآن

٤ ـ نسبة ما ورد في السنّة إلى الكتاب

٥ ـ تفسير الرسول (ص)

٦ ـ نسبة المأثور عن الصحابة إلى النبيّ (ص)

٧ ـ حول حُجّية خبر الواحد

٨ ـ منهج النقد في التفسير بالسنّة



١ ـ النقد على أساس السنّة:

قال الله تعالى: ﴿وَأنْزَلْنا إلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إلَيْهِم وَلَعلّهُم يَتَفكّرُون﴾ (النحل/ ٤٤).

وقال جلّ شأنه: ﴿والنّجْمِ إذا هوىٰ * ما ضَلَّ صاحِبُكم وما غَوىٰ * وما يَنْطقُ عَنِ الهوىٰ * إن هُوَ إلّا وحيٌ يُوحىٰ * علّمهُ شديدُ القُوىٰ﴾ (النجم/ ١ ـ ٥).

كانت مهمّة الأنبياء (ع) تعليم الناس حلال الله وحرامه وحدوده وأحكامه وبيان الذِّكر الذي نزل إليهم، وكذلك كان نبيّنا محمّد (ص) الذي عصمه الله تعالى عن الخطأ والخطيئة، فكانت أقواله وأفعاله مطابقة للقرآن ومبيِّنة له.

قال علي بن أبي طالب: «واَقتدوا بهَدي نبيّكم فإنّه أفضل الهَدي، واَستنّوا بسنّته فإنّها أهدى السُّنَن»[١].

وقد اتّفقت الأمّة على أنّ السنّة النبويّة هي المصدر الثاني للتشريع ـ بعد القرآن الكريم ـ كما اتّفقت على الرجوع إلى ما صحّ منها في تفسير القرآن الكريم. قال الزركشي: «لطالب التفسير مآخذ كثيرة أُمّهاتها أربعة: الأوّل: النقل عن رسول الله (ص). وهذا هو الطراز الأوّل»[٢].

وقال بعد أن عدّ تفسير القرآن بالقرآن من أحسن طرق التفسير: «فإن أعياك ذلك فعليك بالسنّة، فإنّها شارِحة للقرآن وموضِّحة له. قال تعالى: ﴿وَما أنزلْنا عليكَ الكِتابَ إلّا لِتُبَيِّنَ لهمُ الّذي اختلفوا فيهِ وَهُدىً ورحمةً لقوم يؤْمِنُون﴾ (النحل/ ٦٤)، ولهذا قال (ص): (ألا إنِّي أُوتيتُ القرآن ومثله معه)، يعني السنَّة»[٣].

---

١ ـ نهج البلاغة، الخطبة ١١٠.

٢ ـ البرهان، ج٢، ص١٥٧.

٣ ـ المصدر نفسه، ص١٧٦.



وكما كانت السنّة النبويّة الشريفة مرجعيّة أساسيّة في تفسير القرآن وبيان معانيه ... فهي كذلك معيار أساسي في نقد الآراء الواردة في التفسير وتقييم الروايات المأثورة فيه، إذ على القرآن والسنّة يقوم كيان الدين ومنهما تستنبط الأحكام والمفاهيم، وإليهما يرجع في التقييم والتقويم، دلّ على ذلك نصّ الكتاب الكريم، كقوله تعالى: ﴿فإنْ تنازعتم في شيءٍ فردُّوه إلى الله والرسول ...﴾ (النساء/ ٥٩).

وقوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر/ ٧)، وكثير من الآيات التي تفيد هذا المعنى وتؤكِّده وعلى ذلك إجماع المسلمين.

ولموضوع السنّة ودورها في التفسير وكيفية الرجوع إليها كمصدر ومعيار للنقد والتقويم، مباحث متعلقة نستعرضها كما يلي:

٢ـ أقسام السنّة النبويّة :

عُرِّفَت السنّة بأنّها: ما صدر عن النبيّ (ص) من قول أو فعل أو تقرير.

والسنّة النبويّة على ثلاثة أقسام:

١ ـ السنّة القولية: وهي كلُّ ما نُقِلَ من كلام الرسول (ص)، قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلّا وحي يوحى﴾ (النجم/ ٣ـ ٤).

وروي عنه (ص) أنّه قال: (ألا وإنِّي أوتيت القرآن ومثله معه) والمراد بذلك ما نُزِّل إليه من ذكر بياناً للقرآن، من تفصيلٍ لأحكامه وشرحٍ لمفاهيمه وتوضيحٍ لآياته، كما قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لتبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم﴾ (النحل/ ٤٤).

وما نُسِبَ إلى الرسول (ص) من رواياتٍ في التفسير تندرج غالبها تحت هذا الباب، فهي من بياناته اللفظية وسنّته القولية، التي كان (ص) يبلِّغ بها رسالته ويوضِّح بها غاياته، من خلال بيان ما في القرآن، كلما نزلت آياته ليبيِّن ما فيها من العلم والعمل، ويطلق على السنّة القولية اسم الحديث عند الأصوليين.

٢ ـ السنّة الفعلية: وهي أفعاله (ص) وعباداته، وتصرفاته في شتّى الظروف



ومختلف المناسبات.

ومن أمثلته: ما نقل عنه (ص) من كيفية وضوئه، وصلاته، وحجّه، وصومه، وتهجّده، ومعاملته مَن حوله، ومختلف أنحاء سلوكه وتصرّفاته العملية لا القولية.

ولأعمال النبيّ (ص) مسيس ارتباط بالتفسير، لأن من التفسير بيان الآيات المتعلّقة بالأحكام وتفاصيلها، من صلاة وصوم وحج وغير ذلك، فإنّ هذه الألفاظ قد نقلت في الشرع إلى معانٍ مختصة، وغلب عليها الاستعمال، فإذا ما ذكرت: دلّت على أفعال مخصوصة على وجوه مخصوصة[1].

وهذه الأفعال المخصوصة بيّنها الرسول (ص) بقوله وعمله، وقد ثبت عنه (ص) أنّه قال: (صلّوا كما رأيتموني أُصلّي)، وقوله (ص) في الحج: (خذوا عنّي مناسككم).

ومن هنا تبرز أهمية سنّته الفعلية في التفسير، ويرجع إليها في تمحيص الروايات ونقد الآراء، على أساس موافقتها لسنّته وعدم مخالفتها له.

٣ ـ **السنّة التقريرية:** وهي سكوت النبيّ (ص) عن قول أو فعل وقع أمامه وبعلمه دون إنكاره، ممّا يدلّ على جواز ذلك، ومشروعيته[2].

وإثبات مشروعية أمرٍ وجوازه يدخل في استنباط الأحكام، وكذلك في إدراك المفاهيم الفكرية والسلوكية التي يقوم عليها المجتمع المسلم.

٣ ـ مرتبة السنّة إلى القرآن:

قال تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر/٧).

وقال تعالى: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ (النساء/٥٨).

القرآن والسنّة توأمان، بهما يبلّغ الله رسالته ويبيّن شريعته ويتمّ الحجة على الخلق

---

١ ـ أُنظر: ابن فارس، الصاحبي، ص ٤٤. والطبرسي، المصدر السابق، ج ١، ص٣٨.

٢ ـ محمد الخضري بك، المصدر السابق، ص ٣١١.



أجمعين، فلا انفكاك بينهما ولا تعارض في مفاهيمهما ولا تضاد في أحكامهما، وكلاهما ذكر، قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لتبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم﴾ (النحل/ ٤٤).

فلا تجد في السنّة أمراً إلّا والقرآن قد دلّ على معناه، فالسنّة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره.

وقد قيل لمطرِّف بن عبدالله بن الشخير ـ وهو من كبار التابعين ـ: لا تحدّثونا إلّا بالقرآن، فقال له مطرّف: والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد مَن هو أعلم بالقرآن منّا[١].

لقد بلغ الرسول (ص) أعلى درجات العلى وأرقى ملاكات الكمال، حتى قال الله تعالى فيه: ﴿وإنّك لعلى خلق عظيم﴾ (القلم/ ٤) وفسّرت عائشة ذلك بأن خُلُقه القرآن[٢]، وكان رسول الله التجسيد الحي لِمُثُل القرآن ومفاهيمه، والمثال المتشخص لكل ما جاء به القرآن، معبّراً عن ذلك: بقوله وفعله وتقريره، فاختاره الله ليكون للمؤمنين أسوة حسنة.

من هنا كان القرآن ملهم الرسول (ص)، وكان الرسول معلّم القرآن، فهما متكاملان في العلم والعمل، لا يفترقان، ولا يغني أحدهما عن الآخر، ففي القرآن تبيان كل شيء، وفي السنّة بيان لذلك التبيان، أحدهما يضع القواعد والآخر يرفعها، ليشاد بهما دين الله، الذي يعلو ولا يعلى عليه.

وكل دعوة للتفريق بينهما باطلة، وإن رفعت شعار التمسك بأحدهما، وتظاهرت بالحرص عليه.

وقد قامت محاولات على عهد رسول الله (ص) وبعده للتشكيك بقيمة السنّة، فقد حدّث عبدالله بن عمرو، قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله (ص) أريد

---

١ ـ هذا وما بعده: باختصار عن الموافقات للشاطبي، ج ٤، ص ٩.

٢ ـ أحمد بن حنبل، المسند، ج ٦، ص ٩١. و: البيهقي، السنن الكبرى، ج ٢، ص ٤٩٩.



حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: إنّك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله (ص) وهو بشر يتكلّم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك للرسول (ص)، فقال: (أكتب فَوَالّذي نفسي بيده ما خرج منّي إلّا حق)[1].

وقد طرحت مسألة لها آثار مهمة في التفسير وكذلك في استنباط الأحكام، وهي: أيّهما متقدّم رتبة في الاعتبار: السنّة أم القرآن، ثمّ ما علاقة السنّة بالكتاب؟

ويترتّب على هذا البحث: تقدّم المرجعية في التفسير والتشريع، فإذا قُدّم الكتاب رجع بالسنّة إليه، فأخذ بما يوافقه وطرح ما يخالفه، كما كانت موافقة الكتاب أحد عوامل الترجيح بين الأحاديث في حالة التعارض.

وبلسان التشريعات الحديثة، يكون القرآن بمثابة الدستور والقانون الأساسي الذي تبنى عليه سائر التشريعات ويرجع إليه عند التحكيم والاختلاف.

وقد بحث الشاطبي هذه المسألة مفصّلة، فقال بتأخر السنّة عن الكتاب في الاعتبار[2] وكان من أدلته في ذلك:

الأوّل: أنّ الكتاب مقطوع به والسنّة مظنونة، والقطع فيها إنّما يصحّ في الجملة، لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنّه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون.

الثاني: أنّ السنّة إمّا بيان للكتاب فهو ثانٍ على المبَيّن في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبيّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيّن، وإمّا زيادة على ذلك ... فلا يعتبر إلّا بعد أن لا يوجد في الكتاب، وكلّ ذلك دليل على تقدّم اعتبار الكتاب.

---

١ ـ المصدر نفسه، مسند عبدالله بن عمر. ح ٦٥١٠. و: ابن كثير، التفسير، ذيل تفسير (النجم/ ٤١ ـ ٥٣).

٢ ـ لا يعني تأخر الرتبة، عدم الاعتبار، أو قلّته، وإنّما البحث في الترتيب عند الرجوع إلى الأدلة الشرعية وبحث التعارض والترجيح.



الثالث: ما دلّ على ذلك من الأخبار والآثار، كحديث معاذ: بِمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنّة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي[1]. وروايات أخرى بهذا المعنى.

قال: «وما فرّق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع إلى تقدّم اعتبار الكتاب على اعتبار السنّة، وإن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنّة، وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك الفرقة، والمقطوع به في المسألة: أنّ السنّة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار»[2].

والواقع أنّ القارئ للقرآن يلمس بوضوح أنّ كتاب الله، هو القطب الذي تدور حوله رحى الاسلام، من عقيدة وأحكام، وحلال وحرام، والسنّة النبويّة التي لا يدانيها في الكرامة والشرف، بعد كلام الله كلام، إنّما هي تتبع القرآن: تستهدي بهداه وتستبين معالمه وتبيّن أحكامه، قال تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثمّ إنّ علينا بيانه﴾ (القيامة/ ١٨).

إنّه كلام الله، ربّ العالمين وبارئ الخلائق أجمعين، وإذ «كان الله ـ تعالى ذكره وتقدّست أسماؤه ـ أحكم الحكماء وأحلم الحلماء، كان معلوماً أن أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وأنّ قدر فضل بيانه ـ جلّ ذكره ـ على بيان جميع خلقه كفضله على جميع عباده»[3].

ولهذا قال الشيرازي: «والسنّة ليست من مثل القرآن، ألا ترى أنّه لا يثاب على تلاوة السنّة كما يثاب على قراءة القرآن، ولا إعجاز في لفظه كما في لفظ القرآن، فدلّ على أنّه ليس مثله».

---

١ ـ سليمان بن أشعث، أبو داود السجستاني العضدي، سنن أبي داود، ج٣، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار إحياء السنّة النبوية، ص٣٠٣، ح٣٥٩٢. و: أحمد بن حنبل، المسند، ج٥، ص٢٤٢.

٢ ـ الشاطبي، المصدر السابق، ج٤، ص٧.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١، ص١٨.



وقال في الباب نفسه بجواز نسخ السنّة بالقرآن: «لأنّ القرآن أقوى من السنّة»[1].

وممّا يؤيِّد ذلك أنّ القرآن ثابت بلفظه، متكفل بحفظه، قوله تعالى: ﴿إنّا نحنُ نَزَّلنا الذِّكر وإنّا لهُ لحافظون﴾ (الحجر/ ٩)، وأمّا السنّة فإنّها قد تروى بلفظها، وقد تروى بمعناها، كما إنّها ليست في منأى من أيدي المحرّفين والوضّاعين، والرسول (ص) مأمور بتلاوة القرآن واتباعه، والقرآن تنزيل من ربّ العالمين، القائم بذاته، المنزّه عن مجالسة مخلوقاته.

ونلخِّص القول بأنّ القرآن والسنّة الصحيحة، متوافقان ولا يتعارضان، يعضد أحدهما الآخر، فالقرآن عنوان السنّة، والسنّة بيان القرآن، إلّا أنّه عند ترتيب الأدلة وترجيحها يتقدّم القرآن، فهو كلام الله، الذي يمتاز من سائر الكلام، ولا ينافي ذلك: التمسّك بكليهما، والأخذ بهما معاً، وهما من حيث الإيمان والعمل بهما صنوان لا يفترقان.

٤ـ نسبة ما ورد في السنّة إلى الكتاب :

روي عن رسول الله (ص) قوله: (ألا وإنِّي أُوتِيتُ القرآن ومِثله معه)[2].

والسنّة النبويّة قد تكون تأكيداً للقرآن، أو بياناً له، وقد تزيدعنه بزيادات، فما جاءت به أحد ثلاثة:

أ) تأكيد ما ورد في القرآن من مفاهيم وأحكام، كتوحيد الله وعبوديته، والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه، أو الأحاديث الآمرة بأصل الصلاة والصيام والزكاة والحج ... أو الناهية عن الخمر والميسر والأنصاب والأزلام وما أُهِلّ لغير الله، وحسابها حساب الآيات المتعدّدة الدالة على حكم واحد.

---

١ ـ الشيرازي، اللمع، باب ما يجوز به ـ النسخ ـ وما لا يجوز، ص ٦٠.

٢ ـ الزركشي، البرهان، ج ٢، ص١٧٦.



ب) شرح ما ورد من آيات عامة في القرآن، وبيان تفاصيلها وكيفية أدائها، وكلّ ما يتصل بها من أجزاء وشرائط وموانع، كالأحاديث المحدّدة للمراد من الصلاة والصيام والحج، والمبيِّنة لأجزائها وشرائطها وموانعها، وكل ما يرتبط بها من شؤون الأداء.

وقد بيّنت السنّة ما جاء في القرآن مجملاً، فهي التي بيّنت الصلاة بأوقاتها وهيئتها وشرائط صحتها وعدد ركعاتها وما يخلط بها ويبطلها ... كما بيّنت شرائط الصوم وأحكامه، ونصاب الزكاة ومقدارها ... الخ.

وقد روى الحاكم في المستدرك عن الحسن، قال: بينما عمران بن حصين يحدِّث عن سنّة نبيّنا إذ قال له رجل: حدِّثنا بالقرآن، فقال له عمران: أنت وأصحابك تقرؤون القرآن، أكنت محدّثي عن الصلاة وما فيها وحدودها؟ أكنت محدّثي عن الزكاة في الذهب والإبل والبقر وأصناف المال؟ ولكن شهدتُ وغِبْتَ أنت ... ثمّ قال: فرض علينا رسول الله (ص) في الزكاة كذا وكذا ... فقال الرجل: أحييني أحياك الله. وفي رواية أخرى أنّه قال: أتجد هذا في كتاب الله مفسَّراً؟ إنّ كتاب الله أبهم هذا، وإنّ السنّة تفسِّر ذلك.

ج) تأسيس أحكام جديدة لم يتعرّض لها الكتاب فيما نعرف من أحكامه، مثل حرمان القاتل من الميراث إذا قتل مورِّثه، وكتحريم لبس الحرير للرجال وأمثاله[1].

وقد روي عن رسول الله (ص) أنّه قال: (يوشك أن يقعد الرجل منكم على أريكته يحدِّث بحديثي فيقول: بيني وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرّمناه، وإنّ ما حرّم رسول الله كما حرّم الله).

ومن هنا قيل: «إنّ ثبوت حجية السنّة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام

---

١ ـ أُنظر: محمد تقي الحكيم، المصدر السابق، ص٢٤١. و: د. عبداللطيف محمد، عامر، علوم السنّة وعلم الحديث، ط١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م، ص٢٦.



ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلّا مَن لا حَظَّ له في الاسلام»[1].

ولا تقتصر زيادات السنّة، في مورد الأحكام، فإنّ الرسول (ص) بما آتاه الله من حكمة وبيان، وبما كان يمتلك من تجربة وتعلّم بين يدي الرّحمٰن، كان يطلّ على الحياة من حوله ويعطي رأيه في الكثير من تجارب الماضين والأحداث الحاضرة وأوضاع العالم وينتقد الحالة السيّئة التي كان يمر بها المجتمع آنذاك ويوجه الناس لما فيه صلاحهم ونهضتهم.

وما يأتي به الرسول (ص) من رؤىً ومواقف مختلفة، يأتي متوافقاً مع الكتاب وامتداداً له، قال تعالى: ﴿**لقد مَنّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلوا عليهم آياته وُيزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين**﴾ (آل عمران/ ١٦٤).

د) تخصيص الكتاب بالسنّة، فالأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: أحكام عامّة وأحكام خاصّة. وكثيراً ما تأتي الأحكام بصيغة عامة ثمّ يأتي التخصيص، ليختص الحكم ببعض أفراد العام دون البقية، وقد جاءت في القرآن أحكام عامة ثمّ ورد تخصيصها ببعض أفراد العام وأُستثني الباقي منه، فإنّ الخاص يقدّم على العام، إذا تعارضا.

وقد يأتي التخصيص بالقرآن كما في قوله تعالى: ﴿**فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب**﴾ (محمد/ ٤)، فخصّص بقوله تعالى: ﴿**حتّى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾ (التوبة/ ٢٩).

وقد يأتي التخصيص بالسنّة، كما في قوله تعالى: ﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ...**﴾ (النساء/ ١١)، فالآية تُشرِّع حكماً عاماً ينص على وراثة الأبناء للآباء بصورة عامة، غير أنّ السنّة النبويّة نصّت على أنّ (القاتِل لا يَرِث) فأخرجت

---

١ ـ المصدر نفسه عن: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٩.



القاتل من عموم الآية[١].

وقد اتّفق المسلمون على إمكان تخصيص الكتاب بما تواتر من السنّة، ولكن اختلف في تخصيصه بخبر الواحد، فالذي عليه الجمهور أنّ «خبر الواحد يُخصِّص عامّ الكتاب كما يُخصِّصه المتواتر»[٢].

وفصّل الحنفية بين أن يكون العام الكتابي قد خصص من قبل بقطعي حتى صار بذلك التخصيص ظنياً، وبين ما لم يخصِّص، فجوّزوه في الأوّل ومنعوه في الثاني[٣]، وذهب البعض إلى المنع مطلقاً، على أساس أنّ الخبر الواحد لا يقوى على معارضة الكتاب، لأنّ الكتاب قطعي وخبر الواحد ظنّي، ولِما روي من حديث فاطمة بنت قيس حينما روت أنّ النبيّ (ص) لم يجعل لها نفقةً ولا سكناً وهي بائن، فقال عمر: لا نترك كتاب ربّنا ولا سنّة نبيّنا لقول امرأة لا ندري أصابت أم أخطأت.

ونوقش كلاهما، من حيث أنّ نسبة الخاص إلى العام هي نسبة القرينة إلى ذي القرينة، وليس بينهما تعارض، كما هو فحوى الدليل، وحيث يمكن الجمع بين الدليلين لا مجال لطرح أحدهما وإلغائه ولو فرض التعارض، كما هو الحال في الجمع بين الكتاب والسنّة المتواترة، كذلك يمكن الجمع هنا.

وأمّا الرواية فلا تدلّ على طرح السنّة إذا كانت خبر آحاد، وإنّما تدلّ على التشكيك في قيمة راويها ودقته في الضبط، وإلّا ففي الروايات الأخذ برواية الواحد إن اطمأنّ إلى صحّة نقله[٤].

فيعلم بذلك (جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الآحاد)[٥].

وما يقال عن التخصيص، يقال عن التقييد بأخبار الآحاد لمطلقات الكتاب،

---

١ ـ المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ١٨١، والمعنى أنّ القاتل لا يرث قتيله.

٢، ٣ ـ محمد تقي الحكيم، المصدر السابق، ص ٢٤١ ـ ٢٤٥.

٤ ـ المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

٥ ـ الخوئي، البيان، ص ٤٢٦.



فالحديث فيهما واحد، فقالوا: «إنّ خبر الآحاد المستجمع لشرائط الحُجّية كما يخصِّص عموم القرآن، فإنّه يقيِّد مطلقه أيضاً ولا يعتبر هذا التقييد ممّا يخالف الكتاب، بل هو ممّا يوضِّح المراد منه»[1].

٥ ـ تفسير الرسول (ص):

جمع السيوطي في آخر كتاب الإتقان: ما ورد عن النبيّ (ص) من التفاسير المصرّح برفعها إليه، غير ما ورد من أسباب النزول، وهي مئتا ونيف وخمسون رواية، فيها تفسير ما يقاربها من الآيات، وفي أسانيدها الكثير من الضعيف والمجهول والمرسل[2].

وبالتالي فإنّ ما بلغنا من التفسير عن النبيّ (ص) على ما فيه من ضعف الإرسال، قليل جداً بالنسبة إلى آيات القرآن التي يزيد عددها على الستّة آلاف آية، ومن هنا قال الآلوسي، صاحب روح المعاني: «والعجب كلّ العجب ممّن يزعم أنّ علم التفسير مضطرّ إلى النقل في فهم معاني التركيب، ولم ينظر إلى اختلاف التفاسير وتنوعها، ولم يعلم أنّ ما ورد عنه (ص) كالكبريت الأحمر»[3].

من هنا ذهب كثير من العلماء والمفسّرين إلى عدم حصر التفسير بالمأثور عن الرسول (ص) لقلّته وندرته، وكذا المأثور عن الصحابة لاختلافه وتنوعه ...[4].

وفي مواجهة هذه الحقيقة من قلّة المأثور عن رسول الله (ص) في التفسير، فقد أكّد بعض المفسّرين المعاصرين على أنّ شأن النبيّ (ص) في هذا المقام هو التعليم فحسب، والتعليم إنّما هو هداية المعلّم الخبير ذهن المتعلّم وإرشاده إلى ما يصعب عليه العلم به والحصول عليه ... فالتعليم تسهيل للطريق وتقريب للمقصد، لا إيجاد للطريق وخلق

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٤٢٦.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢ / ص١٢٣٧ ـ ١٢٨٨.

٣ ـ الآلوسي، المصدر السابق، ج١، ص٦.

٤ ـ العلّامة المهائمي، المصدر السابق، ج١، ص٢٠٧.



للمقصد ... والنبيّ (ص) إنّما يعلّم الناس ويبيّن لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه، ويبيّنه الله سبحانه بكلامه، ومن ثمّ فإنّ أهميّة الروايات الواردة في التفسير تتركّز في إرساء نهج صحيح وتهيئة ذوق سليم للغور في القرآن واستنباط معانيه، فهي من باب النموذج والمثال لتعليم أسلوب التفسير وبيان منهجه، لا من باب حصر التفسير بها والاقتصار عليها[1].

وممّا يدلّ على ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الكثير من الروايات المأثورة في التفسير مشتملة على تفسير القرآن بالقرآن والاستدلال بآية على أخرى[2]، والاستشهاد بمعنىً على معنىً، ممّا يمكن أن يناله المراجع للقرآن ويستفيده منه[3].

كما إنّ بعض المروي: هو من باب التأويل والتطبيق، بذكر المثال والمصاديق، وليس من قبيل تفسير اللفظ وبيان المعنى، وإنّما من باب ذكر الموارد التي تنطبق عليها الآية زمان السؤال أو حين البيان.

الثاني: أنّ الصحابة أنفسهم ـ فمن بعدهم ـ لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير النبيّ (ص) ... وقد سأل عمر بن الخطاب أهل العلم عن معاني آيات كثيرة ولم يشترط عليهم أن يرووا له ما بلغهم تفسيرها عن النبيّ (ص)[4]، كما كانوا يفعلون عادة في الأحكام الشرعية، كما إنّ الصحابة ـ ومنهم ابن عباس ـ حين أجابوا عمراً، لم يدّع أحد منهم أنّ ما قاله كان عن النبيّ (ص)، بل أجاب كلّ بالذي فهمه من الآية[5].

---

١ ـ باختصار عن: الطباطبائي، الميزان، ج٣، ص٩٧ ـ ١٠١. والقرآن في الاسلام لنفس المؤلف، ص٨٦.

٢ ـ أُنظر شواهد على ذلك: الموافقات للشاطبي، ج ٤، ص ٣٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠٠.

٤ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ٣٠.

٥ ـ أُنظر أمثلة ذلك في: البخاري، باب التفسير. و: الذهبي، والتفسير والمفسرون، ج ١، ص ٦٤.



قال القرطبي: «إنّ الصحابة قد قرأوا القرآن واختلفوا في تفسيره، وليس كلّ ما قالوه سمعوه من النبيّ (ص)»[1].

بقي شيء وهو أنّ تفاصيل الأحكام، ممّا لا سبيل إلى تلقّيه من غير بيان النبيّ (ص)، كما أرجعها إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر/٧) وما في معناه من الآيات، وكذلك تفصيل القصص والمعاد ونحوه، ممّا لا سبيل إلى العلم بها إلّا عن طريق النبيّ (ص)[2].

٦ ـ نسبة المأثور عن الصحابة إلى النبيّ (ص):

اعتُبِر تفسير الصحابة أحد مراجع التفسير الأساسية، بعد تفسير النبيّ (ص)، ولا شك في أهمية ذلك التفسير، إذ عاصر الصحابة أجواء الرسالة وعايشوا ظروف الدعوة وملابساتها، وتلقّوا الوحي عن رسول الله (ص) أولاً بأوّل فعرفوا أسباب النزول وبيان كثير من الأحكام، كما إنّهم كانوا ـ في الغالب ـ يفهمون اللغة التي نزل بها القرآن ولذا فإنّهم كثيراً ما كان يرجع إليهم في فهم معاني القرآن اللغوية، وهو يشكّل مساحة كبيرة ممّا روي عنهم.

إلّا أنّ هذا شيء، وإنزال التفسير المأثور عنهم: منزلة الحديث المرفوع[3] إلى رسول الله (ص) شيء آخر.

فقد قال الزركشي في معرض حديثه عن أُمّهات مآخذ التفسير، بعدما ذكر النقل عن رسول الله (ص): «الثاني: الأخذ بقول الصحابي، فإنّ تفسيره عندهم بمنزلة

---

١ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٣٣.

٢ ـ الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٩٨.

٣ ـ المرفوع: هو ما أُضيف إلى رسول الله (ص) ـ من حديث أو رواية ـ خاصة، ولا يقع مطلقه على غير ذلك، نحو الموقوف على الصحابة وغيرهم، والذي يوقف عليهم ولا يتجاوز به إلى رسول الله (ص). (ابن الصلاح، علوم الحديث، المصدر السابق، النوع السادس والسابع).



المرفوع إلى النبيّ (ص) كما قاله الحاكم في تفسيره.

وقال أبو الخطاب من الحنابلة: يحتمل ألّا يُرجع إليه إذا قلنا أن قوله ليس بحجة. والصواب الأوّل لأنّه من باب الرواية لا الرأي»[1].

وعلّق السيوطي على ذلك مبيّناً اختلاف الآراء فيه، قال: «ما قاله الحاكم نازعه ابن الصلاح وغيره من المتأخرين، بأنّ ذلك مخصوص بما فيه سبب النزول أو نحوه، ممّا لا مدخل للرأي فيه.

ثمّ رأيت الحاكم نفسه صرّح به في علوم الحديث، فقال: ومن الموقوفات تفسير الصحابة. وأمّا مَن يقول: إن تفسير الصحابة مسند فإنّما يقول فيما فيه سبب النزول. وقد خصّص هنا وعمّم في المستدرك، فاعتمد الأوّل والله أعلم»[2].

إذن فالموقف من تفسير الصحابة يتنوع كما يلي:

الأوّل: إنزاله مطلقاً بمنزلة المرفوع إلى رسول الله (ص)، وصوّبه الزركشي.

الثاني: إنزال ما كان فيه سبب النزول، منزلة المرفوع، دون غيره. وقد قاله ابن الصلاح وغيره من المتأخرين، وإلى ذلك ذهب النواوي[3].

الثالث: قاله بعض المعاصرين، بعدم حجّيته مطلقاً، كما قال الشيخ صبحي الصالح: «بَيد أنّ اطلاق بعضهم أنّ تفسير الصحابة له حكم المرفوع اطلاق غير جيد، لأنّ الصحابة اجتهدوا في تفسير القرآن واختلفوا في بعض المسائل والفروع، كما رأينا بعضهم يروي الإسرائيليات عن أهل الكتاب»[4].

وقد سبق أن بيّنا في بحث الرأي والاجتهاد، أنّ الكثير من تفسير الصحابة، إن لم يكن أغلبه، كان اجتهاداً ورأياً، وليس رواية، ويدلّ على ذلك اختلافهم فيه، لذا قال

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص١٥٧.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج٢، ص١٢٠٥.

٣ ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص١٢٢.

٤ ـ د. صبحي الصالح، علوم الحديث، ص٢٢٠.



القرطبي: «إنّ الصحابة (رض) قد قرأوا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجه، وليس كلّ ما قالوه سمعوه من النبيّ (ص)»[1].

ولذا فإنّه لا يمكن الاطمئنان إلى كل ما نسب إليهم، ومنه مختلف، وما لا يمكن الجزم بصدوره عن النبيّ (ص) لا يمكن نسبته إليه، وقد عرّف المرفوع بأنّه: «ما أخبر الصحابي عن قول الرسول (ص) أو فعله»[2]، ولم يخبر الصحابة أنّ ما يقولونه من تفسير قد سمعوه من النبيّ (ص)، بل لم يكن مبناهم الاقتصار في التفسير على النقل من رسول الله (ص)، وقد مرّت علينا روايات التفسير من الصحابة، فكان أحدهم يسأل عن تفسير آية، ويجيبه الآخر بما يعرفه من اللغة وقول شعراء العرب في ذلك المعنى، فلا السائل حدّد سؤاله بالرواية عن النبيّ (ص)، ولا المجيب أجاب بذلك[3]، بل هناك روايات تدلّ صراحة على أنّ ابن عباس كان يرى في الآية تأويلاً محتملاً، واستحسن السامع ذلك التأويل، ممّا يدلّ على عدم اشتراطهم النقل في التفسير.

وقد اختلف الصحابة فيما بينهم في التفسير، ولم يدّع أحدهم أنّ ما ذهب إليه قد قاله النبيّ (ص) أو سمعه منه، ليحسموا بذلك الخلاف فيما بينهم.

على أنّ الروايات التي ذكر فيها سبب النزول تمثّل قسماً يسيراً ممّا ذكر عنهم من التفسير، ولم تَخْلُ هذه الروايات من الموضوعات[4]، والناظر إلى أسباب النزول للواحدي يلمس ذلك بوضوح.

وإذا كان جلّ ما صدر من الصحابة في التفسير، لم يكن نقلاً عن النبيّ (ص) وإنما هو ما توصل إليه الصحابي في ذلك من الرأي والاجتهاد، سواء كان رأيه قائماً على الفهم اللغوي البسيط، أو فهم النص من خلال مقدماته العلمية الصحيحة، فإنّه يؤخذ

---

١ ـ القرطبي، المصدر السابق، مقدمة التفسير، ص٣٩.

٢ ـ ابن الصلاح، علوم الحديث، النوع السادس، ص٤٥.

٣ ـ أُنظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٦٣ ـ ٦٤.

٤ ـ محمد أبو شهبة، المصدر السابق، ص٣١٢.



به على أساس أنّه اجتهاد الصحابي، وقد اتفقوا على أن ذلك ليس بملزم لغيره، بل أنّهم ترددوا في قبول قول الصحابي: قال رسول الله (ص) كذا، من حيث أنّه سمعه من النبيّ (ص) بنفسه أم لا[1]؟ فكيف ولم يقل الصحابي ذلك ولم يدّعه.

وعلى هذا الأساس فقد اعتبر بعض الباحثين اختلاف الأقوال في حجية آراء الصحابة وعدم الاتفاق عليه. يترتب عليه عدم حجية أقوالهم التفسيرية، فلا يصح بذلك الاطلاق برفعها إلى النبيّ (ص)، ومن هنا لم يرجّح الأصوليون والفقهاء ذلك، وفصلوا بين ما يصدر عن الصحابة والتابعين من مأثورات، وبين ما هو صادر عن النبيّ (ص)، فجمهور العلماء من متأخري الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، على: أنّ رأي الصحابي ليس بحجّة[2].

وجراء كثرة ضعف الأسانيد في التفسير المأثور عن الصحابة والتابعين، ووجود روايات منه ممّا لا تتفق مع السنّة الصحيحة، وتسلل الإسرائيليات إليه ... جراء كل ذلك، دعا بعض الكُتّاب إلى التعامل معه «على أساس أنّه رأي لعالم من علماء المسلمين مجهول، يجوز أن يكون فيه ما هو سديد مقبول. وبجانب هذا يجب أن يعنى الباحثون بغربلة هذه الروايات حتى يسلم منها ما ترجّحت صحّته حتى يتكوّن لهم من ذلك ثروة علمية يعتمد عليها في المنقول عن الرسول (ص) أو الصحابة، أو التابعين، فإنّ هذه ثروة لها قيمتها العلمية»[3].

---

١ ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج٢، ص١٠٧.

٢ ـ د. فتحي، الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ط١، دمشق، دار قتيبة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ص١٨٤.

٣ ـ محمد، الزفزاف، المصدر السابق، ط١، ص١٧١.



٧ـ حول حجية خبر الواحد:

ينقسم الحديث إلى قسمين: متواتر وآحاد.

والتواتر بمعنى التتابع، والمتواتر من الحديث: هو ما رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم توافقهم على الكذب. ويشترط فيه أن يكون التواتر في جميع طبقات سنده، بأن رواه عدد غير محصور من ابتداء سنده إلى انتهائه.

وعُرِّف أيضاً بأنّه: «هو ما بلغت رُواتهُ في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب»[١].

وهو تعريف أقرب إلى الواقع من أن يكون رواته: قوم لا يحصى، كما في التعريف الأوّل.

والخبر المتواتر يفيد العلم الضروري، وهو الذي يضطر إليه الانسان بحيث لا يمكن دفعه، أي إنّه لا يحتاج إلى استدلال[٢].

والمتواتر إمّا لفظي: وهو أن يرويه جميع الرواة وفي كل طبقاتهم بنفس صيغته اللفظية الصادرة من قائله، ومثاله: الحديث الشريف عن النبيّ (ص): (مَن كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار).

وإمّا متواتر معنوي: وهو تواتر المعنى المستفاد من تكراره أو الاشارة إليه في أحاديث مختلفة الألفاظ، وكثيرة كثرة لا يمكن معها تكذيبها. ومن أمثلته: تواتر وجوب الصلاة اليومية، وأعداد ركعاتها، والزكاة والصوم والحج ... الخ[٣].

والمتواتر اللفظي قليل، بل نادر، كما ادّعى ابن الصلاح، وأمّا ادعاء تواتر معظم

---

١ ـ زين الدين العاملي، المصدر السابق، ص١٢.

٢ ـ د. محمد ضياء الدين، الأعظمي، معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، ط ١، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م، ص ٣٥٠.

٣ ـ د. عبدالهادي، الفضلي، أصول الحديث، ط ٢، بيروت، مؤسسة أم القرى، ١٤١٦هـ، ص ٨٠.



أحاديث الصحيحين، فهو ادعاء لا يستقيم مع ما عرّفوا به المتواتر واشترطوه فيه. ويلحق بالمتواتر، الخبر غير المتواتر الذي احتفّ بقرائن توجب القطع بصدوره عن المعصوم، فإنّه يفيد العلم وهو حجة، إذ إنّ العلم بنفسه حجة ثابتة لا يحتاج إلى التماس الأدلة على حُجّيته[1].

أمّا خبر الآحاد، وقد يسمّى خبر الواحد، فهو الحديث الذي لم ينته بنفسه إلى التواتر سواء كثر رواته أو قلّوا.

وقد اختلفوا في حُجّيته على أقوال ... فمنهم مَن منع العمل به مطلقاً، ومنهم مَن أجازه.

والمانعون يختلفون في سبب المنع، فمنهم مَن يعزوه إلى حكم العقل، وينسب ذلك إلى ابن عالية والأصم، ومنهم مَن ينسبه إلى الشرع كالقاشاني من أهل الظاهر.

والمجوزون مختلفون بدورهم أيضاً، فمنهم مَن يستند في حُجّيته إلى حكم العقل وينسب ذلك إلى أحمد بن حنبل وابن شريح وأبو الحسن البصري والصيرفي من الشافعية، وزاد أحمد بن حنبل: (إنّ خبر الواحد يفيد بنفسه العلم)، وحكاه ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين بن علي الكرابيسي والحارثي المحاسبي، قال: وبه نقول.

وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن أنس، واختاره وأطال في تقريره[2].

وأكثر علماء الاسلام على حُجّيته على اختلاف بينهم في شروط الحُجّية ومناشئها[3].

هذا في العمل، كما استدلوا عليه، ولكن هل يوجب خبر الواحد علماً كما يوجب عملاً؟

---

١ ـ محمد تقي الحكيم، المصدر السابق، ص١٩٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٢٠٦، عن: إرشاد الفحول، ص٤٨.

٣ ـ المصدر نفسه.

قال القاضي إسماعيل الأزدي المالكي: «وظاهره أنّه يسوّى بين العلم والعمل إذا صحّ سنده ولم تختلف الرواية فيه وتلقته الأمّة بالقبول، وأصحابنا يطلقون القول فيه وأنّه يوجب العلم، وإن لم تتلقه الأمّة بالقبول، قال: والمذهب على ما حكيت لا غير»[1].

وذهب جماعة من الأصوليين إلى أنّ خبر الواحد العدل لا يفيد العلم، كما ذهب الفقهاء من أهل الظاهر وغيرهم بأن خبر الواحد لا يقبل في السنن والديات[2].

ويظهر من آراء الطبري في تفسيره أنّه كان يرى حجية خبر الواحد في التفسير، كما كان يراها في الأحكام الشرعية[3]، فهو عقيب إيراده الأقوال في تفسير معنى الكلمات في قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فأتمّهنّ ...﴾ (البقرة/ ١٢٤)، لا يرجِّح معنى على آخر، ممّا ورد في تلك التفسيرات المتعددة، ويقول: «وإذا كان ذلك كذلك، فغير جائز لأحد أن يقول: عنى الله بالكلمات التي ابتلى بهنّ إبراهيم شيئاً من ذلك بعينه دون شيء، ولا عنى به كل ذلك إلّا بحجة يجب التسليم لها، من خبر عن الرسول (ص) أو إجماع من الحجة، ولم يصحّ في شيء من ذلك خبر عن الرسول بنقل الواحد، ولا بنقل الجماعة التي يجب التسليم لما نقلته»[4].

ومن علماء الإماميّة، قال الطوسي بهذا الخصوص: «والذي أذهب إليه: أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم وإن كان يجوز أن ترد العبادة بالعمل به عقلاً ... »[5].

وقد غلب رأي الطوسي في مدرسة الشيعة الإماميّة رغم أنّ أستاذيه: المفيد والمرتضى اللذين كانا يريان أنّ خبر الواحد ليس بحجة ولا يوجب علماً ولا عملاً

---

١ ـ مختصر الصواعق المرسلة، ج ١، ص ٤٧٥، نقلناه وما بعده عن معجم مصطلحات الحديث، ص ١٦.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ المالكي، المصدر السابق، ص ٩٨.

٤ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ١، ص ٦٧١.

٥ ـ أبو جعفر محمد بن الحسن، الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد مهدي نجف، ط ١، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٣م، ص ٢٩٠.

على كل وجه، فغاية ما يقتضيه الظن[1]، غير أنّ خبر الواحد المقرون بقرينة تساعده على إفادته العلم بصحة صدوره يوجب العلم، وقد ذكر المفيد ـ في أصول فقهه ـ أنّ القرينة ـ الدليل بتعبيره ـ تكون حجة من عقل أو شاهداً من عُرف أو إجماع، فيما ذكر الطوسي ـ في مقدّمة كتابه الاستبصار ـ أشياء كثيرة كقرائن، منها أن تكون مطابقة لأدلة العقل، أو لظاهر القرآن، أو للسنّة المقطوع بها، أو الإجماع[2].

وما ذكره الطوسي، يمكن أن يستفاد منه في روايات التفسير، والتي غالباً ما تكون روايات آحاد، ولكن يمكن أن يقترن الخبر فيها بالقرائن المذكورة، خصوصاً موافقته لظاهر القرآن، ليكون للخبر الاعتبار العلمي.

ومع اشتراط القرينة ـ مثل موافقة الرواية للقرآن ـ يتساوى الموقف من الروايات، بين القائل بحجية خبر الواحد، وعدمه، وبين مَن يرى إفادته العمل أو العلم والعمل، أو النافي لكليهما، لأنّ القرينة تخرج الخبر عن كونه واحداً قد يفيد العلم أو لا يفيد، بحسب اختلاف الآراء ... تخرجه إلى خبر مفيد للعلم، والهدف من وراء القرينة: هو الوثوق بصدور الرواية وصدقها.

وكما أنّ هناك شرائط لقبول خبر الواحد، فإنّ هناك أموراً يردّ بها ولا يقبل إذا اتصف بها، قال الشيرازي في اللمع في باب: بيان ما يردّ به خبر الواحد:

«إذا روي الخبر ثقة ردّ بأمور:

أحدها: أن يخالف موجبات العقول، فيعلم بطلانه لأنّ الشرع إنّما يرد بمجوزات العقول، وأمّا بخلاف العقول فلا.

والثاني: أن يخالف نص كتاب أو سنّة متواترة فيعلم أنّه لا أصل له أو منسوخ.

والثالث: أن يخالف الإجماع فيستدلّ به على أنّه منسوخ أو لا أصل له، لأنّه

---

١ ـ محمد رضا المظفر، المصدر السابق، ص ٧٠.

٢ ـ د. عبدالهادي الفضلي، أصول الحديث، ص ٨٤.



لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ وتجمع الأمّة على خلافه.

والرابع: أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على الكافّة علمه، فيدلّ ذلك على أنّـه لا أصل له لأنّه لا يجوز أن يكون له أصل، وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم.

والخامس: أن ينفرد برواية ما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر، فلا يقبل لأنّه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية، فأمّا إذا ورد مخالفاً للقياس أو انفرد الواحد برواية ما يعمّ به البلوى لم يرد. وقد حكينا الخلاف في ذلك فأغنى عن الإعادة»[1].

---

١ ـ الشيرازي، اللمع، ص ٨٢.

٨ ـ منهج النقد في التفسير بالسنّة:

ينطوي هذا العنوان المشترك على معنيين:

الأوّل: نقد المروي من السنّة في التفسير على أساس نقد إسناد الروايات، ونقد متونها.

الثاني: نقد الرأي أو المروي في التفسير بالرجوع إلى السنّة كمعيار نقدي في تقويم التفسير.

وكلا المعنيين نجدهما في التفسير ومناهج المفسّرين وفيهما مطالب هامّة نُفصّلها كما يلي:

أوّلاً ـ نقد المروي من السنّة:

لا يعني أنّ كلّ ما نسب إلى النبيّ (ص) هو من السنّة، ما لم يحصل الاطمئنان بصحّة صدوره، وقد سبق وأن بحثنا في الفصل الثاني (آفات التفسير ودواعي النقد) عن كثرة الوضع والإسرائيليات في عموم الحديث والمروي في التفسير على وجه الخصوص، كما تعرّضنا إلى أنّ الكثير من المروي عن الصحابة ـ ممّا يرفع إلى الرسول (ص) ـ لم يكن رواية بل رأياً، لذا كان لابدّ من تمحيص الأخبار وما ينسب إلى الرسول (ص) للتأكد من سلامته والاطمئنان إلى صحّة صدوره، خصوصاً وأنّ الأمر يتعلّق بالسنّة النبويّة الشريفة، والتي هي المصدر الثاني للتشريع في الاسلام، كما إنّ فيها بيان المصدر الأوّل: وهو القرآن.

ولقد اعتنى العلماء منذ القدم بدراسة الحديث سنداً ومتناً في علم الحديث ـ وقد تسمّى بعلوم الحديث ـ إذ كانت تلك الدراسة هي الهدف من ذلك العلم، كما قال النووي في شرح خطبة مسلم أنّ: «المراد من علم الحديث تحقيق معاني المتون وتحقيق علم الإسناد والمعلّل. والعلّة عبارة عن معنىً في الحديث خفي يقتضي ضعف الحديث مع أنّ ظاهره السلامة منها، وتكون العلّة تارة في المتن وتارة في الإسناد».



فعلم الحديث لا يقتصر على نقل الأحاديث وتعريف الرواة وتصنيف الطبقات، كما هي عادة الأخباريين في الإكثار من النقل، وإنّما هو التحقيق والتمحيص فيه، وفي ذلك يقول النووي: «وليس المراد من هذا العلم مجرد السماع ولا الإسماع ولا الكتابة، بل الاعتناء بتحقيقه والبحث عن خفي معاني المتون والأسانيد، والفكر في ذلك ودوام الاعتناء به، ومراجعة أهل المعرفة به ومطالعة كتب أهل التحقيق فيه»[1].

نواقص دراسة الحديث:

مع كل الاهتمام الذي لقيه علم الحديث، فإنّه لم يخلو من نواقص سبّبت نفوذ وتسلّل الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات إلى كتب الحديث والتفسير، فكان لابدّ من الإشارة إلى أهمّ هذه النواقص، وهي:

١ ـ إن دراسات علم الحديث اتّجهت إلى دراسة السند أكثر ممّا اتّجهت إلى دراسة المتن، بل ربّما كان أغلب السابقين من علماء الحديث يُركّزون على صحّة الإسناد، بحسب رأيهم، ولا يهتمون بعد ذلك بمتن الحديث، فقد نقل الذهبي عن يحيى بن سعيد القطان، أنّه قال: «لا تنظروا إلى الحديث ولكن انظروا إلى الإسناد، فإن صحّ الإسناد وإلّا فلا تغتروا بالحديث إذا لم يصحّ الإسناد»[2].

وهذا الأمر دعا عدداً من العلماء المعاصرين إلى انتقاده والاعتراض عليه، منهم الأستاذ محمد حسين هيكل في كتابه (حياة محمد) قال: «إنّ الجامعين قد جعلوا مقياس السند والثقة بالرواية أساسهم في قبول الحديث أو رفضه، وهو مقياس له قيمته ولكنه وحده غير كاف»، ويرى أن مقياساً آخر: «يتفق مع قواعد النقد العلمي أدق اتفاق» و «قد أخذ به أئمة المسلمين منذ العصور الأولى وما زال المفكّرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر» وهو ذلك المتمثل في الحديث النبوي: «إنّكم ستختلفون من بعدي

---

١ ـ النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج١، ط٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص٤٧.

٢ ـ شمس الدين محمد بن أحمد، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٩، ط٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م، ص١٨٨.



فما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فمنّي وما خالفه فليس منّي». ويؤكّد هيكل أنّ ابن خلدون قد عمل به إذ صرّح: «إنّي لا أعتقد صحّة سند حديث ولا قول عالم صحابي يخالف ظاهر القرآن وإن وثّقوا رجاله»[1].

وبنفس الاتجاه، انتقد أحمد أمين مسألة الاعتناء بنقد إسناد الأحاديث والنقد الخارجي دون الاهتمام الكافي بنقد متونها والذي سمّاه بالنقد الداخلي، فقال: «إنّ المحدِّثين عُنوا عناية بالنقد الخارجي ولم يُعنوا هذه العناية بالنقد الداخلي، فقد بلغوا الغاية في نقد الحديث من ناحية رواته جرحاً وتعديلاً، فنقدوا رواة الحديث في أنّهم ثقات أو غير ثقات ... ولكنهم لم يتوسّعوا كثيراً في النقد الداخلي، فلم يعرضوا لمتن الحديث هل ينطبق على الواقع أو لا؟»[2].

وهذه النقطة الأخيرة مهمّة، إذ قد يأتي الحديث بمتن لا يخالف ظاهر القرآن، لأنّه يتعلّق بأمر موضوعي ـ تفصيلي لم يعرض له الكتاب، ولكنّه يتضمّن أمراً يخالف العلم أو الواقع، وفي الموضوع شواهد كثيرة، جاء بعضها في الصحاح، ونضرب لذلك مثلاً، ما رواه البخاري عن أبي هريرة أنّ النبيّ (ص) قال: (إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغوّصه، أو يغمسه، فإنّ في أحد جناحيه داء وفي الآخر شِفاء)[3].

وهو حديث ينافي العلم والطب، وقد أنكره الأستاذ رشيد رضا، فقال: «ليس ورود هذا الحديث في البخاري دليلاً على أنّ النبيّ (ص) قاله، مع منافاته للعلم وعدم إمكان تأويله» وأضاف: «كم في الصحيحين من أحاديث اتضح للعلماء غلط الرواة فيها، وكم فيها من أحاديث لم يأخذ بها الأئمة في مذاهبهم»[4].

---

١ ـ محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص ٥٠ ـ ٥١.

٢ ـ أحمد أمين، ضحى الاسلام، ج ٢، ص ١٣٠. وانظر: مقدمة الأستاذ عبدالمجيد تركي لكتاب: إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي، ص ٢٥.

٣ ـ البخاري، الصحيح، ج ٥، ص ٢١٨، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، ح ٥٤٤٥.

٤ ـ محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج ١٨، ص ٤٥٦.



وقال عن الحديث المذكور: «وحديث الذباب غريب عن الرأي وعن التشريع جميعاً، أمّا التشريع في مثل هذا، فإن تعلّق بالنفع والضرر، فمن قواعد الشرع العامّة أن كلّ ضار هو قطعاً محرّم» و«أمّا الرأي فلا يمكن أن يصل إلى التفرقة بين جناحي الذبابة في أنّ أحدهما سام وضار وفي الآخر ترياق»[1].

٢ ـ من المعلوم في علوم الحديث أنّه ليس من شرط الحديث الصحيح (سنداً) أن يكون مقطوعاً به، إذ ذهبوا إلى عدم استلزام صحّة السند لصحّة المتن «لأنّه قد يصح أو يحسن الإسناد لشذوذ أو علّة»[2].

وقال الحافظ بن الصلاح: «ومتى قالوا: هذا حديث صحيح، فمعناه أنّه اتصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة وليس من شرطه أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر ... وكذلك الأمر إذا قالوا في حديث إنّه غير صحيح، فليس ذلك قطعاً بأنّه كذب في نفس الأمر، إذ قد يكون صدقاً في نفس الأمر، وإنّما المراد أنّه لم يصح إسناده على الشرط المذكور»[3].

إذ أنّ من الممكن أن يضع المختلِق سنداً صحيحاً لحديثه المكذوب، بل هو المعتاد من سيرة الكذّابين، بل ربّما اختار الكذّاب أشهر الصحابة سنداً لوضعه واختلاقه، قال ابن عاشور: «إنّ الرواية عن ابن عباس قد اتّخذها الوضّاعون والمدلسون ملجأً لتصحيح ما يروونه كدأب الناس في نسبة كلّ أمر مجهول من الأخبار والنوادر، لأشهر الناس في ذلك المقصد»[4].

وينقل الذهبي عن شعبة نسبة التدليس ـ بإبدال السند ـ إلى أبي هريرة، إذ يقول

---

١ ـ المصدر نفسه، ج٢٩، ص٥١. وانظر للمزيد من الشواهد: تدوين السنّة لإبراهيم فوزي، ص٢٤٥ وما قبلها وبعدها.

٢ ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص١٠٠.

٣ ـ ابن الصلاح، المصدر السابق، ص١٤.

٤ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٦٤.



يزيد بن هارون: سمعت شعبة يقول: أبو هريرة كان يُدلِّس في الحديث، فيروي ما سمعه من كعب الأحبار وما سمعه عن رسول الله فلا يميِّز هذا من ذاك[1].

وقد يكون التدليس من الرواة عنه، فقد روى مسلم بن الحجاج عن بسر بن سعيد، قال: «اتّقوا الله وتحفّظوا في الحديث، فوالله لقد رأينا كعباً يجالس أبا هريرة فيحدِّث عن رسول الله، ويحدِّث هذا عن كعب الأحبار، ثمّ يقوم فأسمع بعض مَن كان معنا يجعل ما قاله كعب عن رسول الله وما قاله رسول الله عن كعب فاتقوا الله وتحفّظوا بالحديث»[2].

ولذا فليس بمستغرب أن نجد بعض العقائد اليهودية في الأحايث المنسوبة إلى أبي هريرة، منها ما رواه البخاري عنه عن رسول الله (ص) أنّه قال: «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً»، وقال: «فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن»[3].

وعن أبي هريرة، عنه (ص) أنّه قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنّب الوجه ولا يقل قبّح الله وجهك فإنّ الله خلق آدم على صورته».

قال العقاد: «إنّ العقيدة الإسرائيلية بدأت بتصور الإله على صورة إنسان، يأكل ويشرب ويتعب ويستريح ويخصّ قبيلته بني اسرائيل بالبركة»[4]. ففي الإصحاح الأوّل من التوراة: (وخلق الله الانسان على صورته)[5].

وكذلك كان عمل الوُضّاع مع المحدِّثين من التابعين ومن بعدهم، قال أبو إسحاق الشيرازي في معرض حديثه عن تسرّب الكذب إلى أحاديث الآحاد: «يروى أنّ حماداً كان له ربيب زنديق، فكان يضع الأخبار ويُدخلها في أجزائه بخطٍّ يشبه خطّه،

---

١ ـ ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص١١٧.

٢ ـ المصدر نفسه، ص١١٧.

٣ ـ البخاري، الصحيح، ج٣، ص ١٢١٠، كتاب الأنبياء، باب خلق آدم (ع)، ح ٣١٨٤.

٤ ـ إبراهيم فوزي، المصدر السابق، ص ٢٥٥. عن: موسوعة العقاد، المجلّد الأوّل.

٥ ـ أبو رية، المصدر السابق، ص٢٠٨.



فكانت تروى عنه، وقال: إنّ أكثر ما يروى في التشبيه هو الذي وضعه»[1].

وهذا يؤكّد ضرورة تمحيص الأحاديث والتأكّد من سلامتها حتى لو كان السند صحيحاً، فلربّما كان من وضع الكذّابين.

أضف إلى أنّ احتمالات الخطأ البشري يمكن أن تعتري أي بشر من خطأ في النقل، أو اشتباه في الفهم، أو نقل بعض الرواية أو نسيان بعضها الآخر، وغير ذلك من الأخطاء التي تعرّضنا لها في بحث أسباب الاختلاف بين الصحابة.

٣ ـ ولا يمكن القطع بصحّة أحاديث الصحيحين: البخاري ومسلم، كما ذهب إلى ذلك جمهور المحدِّثين، واتّكأ على ذلك بعض المفسِّرين، حتى أنّهم ذهبوا في تأويل بعض الآيات مذاهب شتّى بغية عدم رفع اليد عن الحديث المروي في الصحيحين، ولو أدّى ذلك إلى الحط من مكانة بعض الأنبياء، كما مرّ في قصة نسبة الكذب إلى النبيّ إبراهيم (ع)، أو نسبة ضرب موسى لملك الموت على عينه وفَقئها[2].

أو نسبة أمر مكروه إلى النبيّ الأكرم (ص) وهو إصرار البعض على سحر النبيّ (ص) وكأنّ ذلك منقبة له، لورود ذلك في الصحيحين[3] مع أنّ القرآن الكريم يدفع عن النبيّ (ص) هذه التهمة التي أطلقها الكفّار عليه.

فلابدّ للتعامل مع أحاديث الصحيحين ـ على جلالة قدرهما ـ بميزان النقد والتمحيص، فما تعارض من أحاديثهما مع القرآن الكريم تعارضاً لا يمكن الجمع بينه ولا التأويل، توقّف فيه وترك.

إذ إنّ أحاديث الصحيحين، وعلى فرض صحّة جميع أسانيدها وثقة كل رواتها

---

١ ـ أبو إسحاق إبراهيم، الشيرازي، الوصول إلى علم الأصول (شرح اللمع)، تحقيق: عبدالمجيد تركي، ج٢، الجزائر، ١٩٧٩م، ص١٣٦.

٢ ـ بحثناه في الفصل الخامس، باب فخامة معاني القرآن، فراجعه.

٣ ـ البخاري، الصحيح، ج٥، باب السحر، ص٢١٧٣. و: مسلم، الصحيح، كتاب السلام، باب السحر، ح٢١٨٩، ص٩٠٠.

لا تعني بالضرورة القطع بصدورها جميعاً عن النبيّ (ص)، بناءً على ما ذكره ابن الصلاح في قواعد الحديث من أنّ صحّة السند لا تستلزم القطع بالصدور كما سبق، وبناءً على الاستقراء العملي لأحاديثهما وفيهما ما لا يمكن أن يقبله عقل[1]، وفيهما ما يتعارض مع عقيدة الاسلام كبعض أحاديث التجسيم، ومنها وضع الله قدمه في جهنّم[2]، ونزول الله إلى السماء الدنيا كل ليلة[3]، وغيرها.

ومن هنا قال السيِّد رشيد رضا: «كم في الصحيحين من أحاديث اتّضح للعلماء غلط الرواة فيها، وكم فيها من أحاديث لم يأخذ بها الأئمّة في مذاهبهم»[4].

وقال أيضاً عن البخاري: «وما كلّف الله مسلماً أن يقرأ صحيح البخاري ويؤمن بكلّ ما جاء فيه وإن لم يصح عنده، أو اعتقد أنّه ينافي الاسلام، وليس البخاري هو ورواته معصومين عن الخطأ وليس كل مرتاب في شيء في روايته كان كافراً»[5].

٤ ـ لم يدّعِ البخاري ومسلم بأنفسهما، القطع بصحّة كلّ ما ورد في كتابيهما، وإنّما ذهب إلى ذلك مَن جاء بعدهما واشتهر، وكم من مشهور ليس بصحيح.

وقد قالوا في البخاري إنّ ذلك مستفاد من تسميته إيّاه (الجامع الصحيح المسند عن حديث رسول الله وسننه وأيامه) ومن رواية الأئمة عنه صريحاً[6].

ومختصر القول في ذلك أنّ المراد بالصحيح هو المصطلح عليه في علم الحديث، وهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه

---

١ ـ كحديث الذباب وغمسه في الشراب، البخاري، الصحيح، ج ٥، ص ٢١٨٠، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء، ح ٥٤٤٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ٦، ص ٢٤٥٣، كتاب الإيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، ح ٦٢٨٤.

٣ ـ المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٣٣٠، كتاب الدعوات، باب الدعاء نصف الليل، ح ٥٩٦٢.

٤ ـ محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج ١٨، ص ٤٥٦.

٥ ـ المصدر نفسه، ج ٢٩، ص ٥١.

٦ ـ البخاري، الصحيح، مقدمة الصحيح.



ولا يكون شاذاً ولا معلّلاً[1].

وقال ابن الصلاح: «وليس من شرطه ـ الصحيح ـ أن يكون مقطوعاً به في نفس الأمر، إذ منه ما ينفرد بروايته عدل واحد، وليس من الأخبار التي أجمعت الأُمّة على تلقيها بالقبول»[2].

فغاية الأمر في ذلك أنّ الكتاب صحيح الإسناد عند البخاري نفسه ووفق شروطه.

وأمّا مسلم فإنّه قَسَّم الرواة في مقدّمة كتابه إلى قسمين أخذ عنهما، وقسم ثالث من الرواة تركهم ولم يروِ عنهم، وهم المتهمون بالوضع والغالب على حديث المنكر أو الغلط، وأمّا القسمان اللذان نقل عنهما فهما كما قال عنهما:

القسم الأوّل: «فإنّا نتوخّى أن نقدِّم الأخبار التي هي أسلم من العيوب عن غيرها وأتق، من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث، وإتقان لما نقلوا، لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد، ولا تخليط فاحش، كما قد عرف فيه على كثير من المحدِّثين، وبان ذلك في حديثهم»[3].

والقسم الثاني: قال عنهم: «فإذا نحن تقصينا أخبار هذا الصنف من الناس أتبعناها أخباراً يقع في أسانيدها بعض مَن ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان كالصنف المقدّم قبلهم ـ الأوّل ـ على أنّهم وإن كانوا فيما وصفنا دونهم، فإنّ اسم الستر والصدق وتعاطي العلم يشملهم ... »[4].

وأنت تجد أنّه لم يدع أنّ كل ما نقله صحيح أو جزم بأنّه صادر عن النبيّ (ص)، أو أنّ رواته لا يخطأون، بل حرص على أن ينقل في القسم الأوّل من الروايات ما «هي

---

١ ـ ابن الصلاح، علوم الحديث، ص ١١.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ١٤.

٣، ٤ ـ مسلم، الصحيح، المقدمة، ص ١٩ ـ ٢٠.



أسلم من العيوب من غيرها وأنق ...» فضلاً عن القسم الثاني الذين هم دونهم في الحفظ والإتقان.

ويبدو أنّ اطلاق الصحيحين عليهما والجزم بذلك كان بعد زمانهما وظهر عند المتأخرين ... إذ كان من المتقدمين مَن انتقد البخاري وأخذ عليه مآخذَ كثيرة.

فقد روي عن أبي عبدالرحمٰن النسائي قوله: ما في هذه الكتب كلّها أجود من كتاب محمد بن إسماعيل (البخاري)[1]، فسمّاها كتباً ولم يسمِّها بالصِّحاح.

كما إنّ أبا الحسن الدارقطني، حافظ عصره، قد استدرك على البخاري ومسلم أحاديث، فطعن في بعضها وقد بلغت مائتي حديث وعشرة أحاديث. وقد تكلّم بالضعف في ثمانين رجلاً من رجال البخاري، وفي مائة وستِّين رجلاً من رجال مسلم.

كما إنّ البخاري ومسلم لم يشتركا في كثير من رجالهما، فانفرد البخاري بالإخراج دون مسلم لأربعمائة وبضعٍ وثلاثين رجلاً، وانفرد مسلم بالإخراج دون البخاري لستمئة وعشرين رجلاً[2].

ومن الغريب أنّ البخاري ومسلم لم يرويا عن الإمام الشافعي، لأنّه كان بزعمهما ضعيفاً في الرواية وإنّ مذهبه في مراسيل الصحاب ليس بحجّة[3].

ولم يرو البخاري عن أئمّة أهل البيت، كما لم يرو عن أبي حنيفة، إذ اعتبره من الضعفاء المتروكين[4]، في الوقت الذي روى فيه البخاري عن الخوارج، ومنهم عمران ابن حطان السدوسي (ت: ٨٤هـ) وكان من شعراء الخوارج، وهو القائل في مدح عبدالرحمٰن بن ملجم قاتل عليّ بن أبي طالب:

يا ضربة من تقي ما أراد بها ... إلّا ليبلغ من ذي العرش رضواناً[5]

---

١ ـ البخاري، الصحيح، مقدمة المحقق، ص٢٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣١.

٣، ٤ ـ إبراهيم فوزي، تدوين السنّة، ص١٩٥.

٥ ـ المصدر نفسه، ص١٩٨.



٥ ـ كان اتجاه المحدِّثين بشكل عام النهي عن التعمّق في دراسة المتن مع التوسّع في دراسة الإسناد، قال الذهبي: «كان السلف يزجرون عن التعمّق ويبدعون أهل الجدل»[١].

وعلى سبيل المثال فإنّك إذا نظرت في مباحث كتاب علوم الحديث لابن الصلاح، تجد معظم أبحاثه تتعلّق بدراسة السند وأحوال الرواة وتصنيف الحديث على أساس ذلك ودراسة طبقات المحدِّثين ... في الوقت الذي لا تزيد دراسة «الموضوع» في الحديث، عن ثلاث صفحات من كتابه الذي زادت صفحاته عن الأربعمائة في طبعاته الحديثة، وحتى بعض الموضوعات التي تتعلّق بالمتن فإنّها لم تركِّز على النقد الداخلي للمتون ودراسة معانيها، بل اتّجهت نحو دراسة الاضطراب أو التدليس في ألفاظ المتن.

والغريب أن تجد أنّ عناوين مثل: الشاذ، المنكر، في الحديث لا تتعرّض للشذوذ أو النكارة في معنى الحديث، كما هو المتبادر، بل تختص بقياس معنى الحديث إلى رواية الآخرين، فإذا روى الثقة حديثاً يخالف ما روى الناس، سُمِّي حديثه شاذاً، وإذا انفرد الرجل في حديث ولا يعرف متنه من غير روايته سُمِّي منكراً[٢]، فالشذوذ والنكارة هنا لا ذاتيان في متن الحديث ومعناه، بل هما نسبيان إلى ما يعرفه الناس ويتناقلونه، مع أنّ الناس قد يتناقلون الشاذ من المعنى أو المنكر منه.

٦ ـ إنّ النقد الداخلي للحديث يجب أن يتّجه إلى دراسة متن الحديث ومعانيه أكثر من شكله وألفاظه، وهو الأمر الذي مارسه الصحابة في نقد متون الأحاديث، وقد ذكرنا أمثلة لذلك في فصل أسباب الاختلاف، وكان مرجعهم الأوّل في النقد: عرض الحديث على كتاب الله، أو الاستناد إليه في نقد الحديث[٣]، وردّ ما ينافي الأصول والعقول، أو التوقّف فيه.

---

١ ـ أبو رية، المصدر السابق، ص٢٨٥.

٢ ـ ابن الصلاح، علوم الحديث، ص٩٨، ٧٥، ٨٠.

٣ ـ أُنظر على سبيل المثال: البخاري، الصحيح، ج٣، ص١١٨١، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين ... ح٣٠٦٢.

إلّا أنّ هذا الاتجاه النقدي الصحيح الذي كان سائداً في صدر الاسلام قد ضعف تدريجياً، بل ربّما غاب بعد تدوين الصحاح، وتركّزت علوم الحديث على الإسناد، ويندر أن تجد بين المحدِّثين مَن انتقد متون الروايات في الصحاح، بل الاتجاه الغالب والسائد، إن لم يكن المطلق، قبولها دون المناقشة فيها، ولذا جهدوا جهدهم وبذلوا أعمارهم في تأويل الحديث وتوجيهه، دون ردّه أو التوقف فيه، وتكلّفوا أشدّ التكلّف في تأويل روايات أحاديث منكرات، فهذا ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) يذهب ذات الشمال وذات اليمين في صرف أحاديث صريحة بالتشبيه عن وجهها، ويدافع أشدّ الدفاع عن حديث الذباب، ويحمل على منكريه إلى درجة القول فيهم: «ومَن كذب ببعض ما جاء به رسول الله (ص) كان كمن كذب به كلّه»[1]، مع أنّ الرواية في ذلك رواية آحاد ولا تتعلّق بالدين بشيءٍ، لا من قريب ولا من بعيد.

ولو أنّ النقد الداخلي عمل به، وأجري في تمحيص الأحاديث واختبارها واختيارها، لكفانا ذلك مؤونة كثير من الجهود التي بذلت منذ قرون ولحدّ اليوم في تبرير أحاديث صريحة بمخالفة العقل أو النقل، ولكنا أقدر بالدفاع عن ساحة الدين بإخراج الفكر الدخيل عليه والغريب عنه.

قال السيِّد رشيد رضا: «ولو انتقدت الروايات من جهة فحوى متنها كما تنتقد من جهة سندها لقضت المتون على كثير من الأسانيد بالنقض»[2].

ولا خوف في ذلك على الحديث، ولا حاجة فيه إلى أن ينبري أصحاب الحديث بالدفاع عنه، لأنّ في تنقية الحديث وتخليصه ممّا لحق به من موضوعات واسرائيليات وآراء موهومة ... في ذلك خدمة له وحفاظاً عليه وعلى قدسيته ورفعته.

ولقد كانت هذه الأحاديث الضعيفة والمتناثرة في كتب الحديث مستنداً ومرتكزاً لأعداء الاسلام للطعن فيه، وبعض ما في هذه الأحاديث مبعث للشبهة ومنافاة

١ ـ ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، ص٢١٣.

٢ ـ محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج٣، ص١٤.



للحكمة والعصمة، في الدين والرسول والأنبياء، فكان على علماء الاسلام التخلص من وزرها قبل أن يستغلّها أعداؤه.

نقد متن الحديث:

يأتي الحديث النبوي في الأساس كبيان للقرآن، كما قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لتبيِّن للنّاس ما نُزِّل إليهم﴾ (النحل/ ٤١)، والبيان، كما يقول الشاطبي، تابع للمبيِّن، سواء جاء موضحاً أو مفصلاً أو مزيداً عليه[١]، فلا يمكن بحال أن تكون بياناته متعارضة مع الأصل المبيَّن ومتقاطعة معه.

ومن هنا فإنّ عرض الحديث على القرآن، هو أوّل الأصول وأرسخها، سواء قبل البعض أحاديث العرض أو ردّها، فهو مبدأ عقلي، إذ لا يمكن قبول شرح لنصٍّ لا ينسجم ويتعارض معه، وإلّا كان ذلك الشرح نقداً أو نقضاً لذلك النص أو الأصل.

لذا فإنّ أي حديث يخالف ما في القرآن كان واجب الترك[٢].

فالقرآن هو الحكم وهو الفيصل وهو المعيار في نقد وقبول وردّ كل الأخبار، وفي ذلك يقرِّر المفيد أنّ: «كتاب الله تعالى مقدّم على الأخبار والروايات وإليه يتقاضى في صحيح الأخبار وسقيمها، فما قضى به فهو الحق دون سواه»[٣].

ومطابقة القرآن تكون إمّا لظاهره أو عمومه أو دليل خطابه أو فحواه[٤].

ويأتي أيضاً مطابقة السنّة المقطوع بها والمجمع عليها كشرط آخر في نفس الاتجاه، إذ إنّ المقطوع بصحّته من السنّة حجّة لا يجوز مخالفته، فقد صرّح القرآن بوجوب الالتزام بالسنّة والرجوع إلى الرسول (ص).

---

١ ـ الشاطبي، المصدر السابق، ج ٤، ص ٩.

٢ ـ الآمدي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٨١.

٣ ـ المفيد، رسالة تصحيح الاعتقاد، ص ٤٤. وانظر: التفسير الأثري الجامع، ص ٢٢٦.

٤ ـ الطوسي، الاستبصار، ج ١، المقدمة.



ثمّ إنّ الخبر لو جاء مخالفاً لضرورة العقل أو نظره أو الحس والمشاهدة ردّ أيضاً[1].

فمن علائم أخبار المعصوم أن تكون مطابقة لأدلة العقل ومقتضاه[2]، ولا يمكن بحال أن يأتي الشرع بما يخالف العقل، وما جاء كذلك من خبر فهو ليس من الشرع، «لأنّ الشرع إنّما يرد بمجوزات العقول، وأمّا بخلاف العقول فلا»[3].

والأمر الآخر: أنّ الخبر إنّما يأتي كنص داخل حوزة الدين فلا يمكن أن يكون مناقضاً لأصوله أو مخالفاً لثوابته التي جاء بها، فإنّ هذه الأصول مستقاة من الكتاب والسنّة وشكّلت عقيدة الاسلام وشيّدت عليها دعائمه، والأحاديث الصحيحة الصادرة عن المعصوم، وهو مؤسّس الدين، إنّما تأتي لتركيز تلك الأصول وتثبيتها ولا يمكن أن تكون متعارضة معها، وإلّا كان نقضاً لِما جاء من أجله الشرع وما جاء به، لا تأكيداً وتبييناً له.

ومن هنا إذا افتقدت بعض هذه الشرائط الثلاثة أو كلّها، ردّ الحديث وكان ذلك علامة وهنه، وبهذا قال ابن الجوزي: «ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأصول فاعلم أنّه موضوع»[4].

وهناك شرائط أخرى قالوها في الخبر كعدم مخالفته للإجماع، وتقوية الخبر إذا كان مطابقاً للإجماع، من باب أنّ الإجماع لا ينعقد إلّا عن دليل من نص أو استنباط جمعهم، ولكن ذلك مجاله الأحكام الشرعية وما يمكن أن يعلم من الأحكام العقلية بالسمع، أمّا العقائد ممّا يجب أن تثبت بالعقل، فلا يكون الإجماع فيه حجة، لأن حجية الإجماع ـ عند القائلين به ـ قد ثبت بدليل شرعي، «فلا يجوز أن يثبت حكماً يجب

---

١ ـ الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٤٢٥.

٢ ـ الطوسي، الاستبصار، ج ١، المقدمة.

٣ ـ الشيرازي، اللمع، ص ٨٢.

٤ ـ السيوطي، تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي، ص ١٨٠.



معرفته قبل السمع»[1].

ثانياً ـ نقد التفسير على أساس السنّة:

كما إنّ السنّة الشريفة مرجع أساسي وثانٍ بعد القرآن، في التفسير وبيان الأحكام، كذلك هي معيار يرجع إليه في تقييم التفسيرات الواردة للآيات وبيان الصحيح أو السقيم منها، أو الترجيح والتفاضل بين الآراء، قال تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر/ ٧).

وعن هشام بن حجير، قال: كان طاووس يصلّي ركعتين بعد العصر، فقال ابن عباس: قد نهى رسول الله (ص) عن صلاة بعد صلاة العصر، فلا أدري أتعذّب عليهما أم تؤجر، لأنّ الله تعالى قال: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخِيَرَةُ من أمرهم﴾ (الأحزاب/ ٣٦)[2].

ويستفاد من تلك الرواية أنّ السنّة كما هي مصدر للتفسير والتشريع، كذلك هي مقياس لردّ وقبول الآراء والأعمال المرتبطة بالدين والشريعة، فلا يتجاوز بأيّ حال ما صحّ من سنّة رسول الله (ص) ويجب الالتزام بما ثبت عنه، إذ «كان بيانه لأُمّته جمل ما نص الله في كتابه وفرض في تنزيله، وأمر به ممّا لم يدرك علمه إلّا ببيانه، لازماً العمل به أُمّته ...»[3].

فالأصل في البيان وتفسير القرآن موكل من الله تعالى إلى الرسول (ص) (النمل/ ٤٤) إذ «جعل إلى رسوله (ص) بيان ما كان منه مجملاً، وتفسير ما كان منه مشكلاً، وتحقيق ما كان منه محتملاً، ليكون له مع تبليغ الرسالة ظهور الاختصاص به ومنزلة

---

١ ـ الشيرازي، اللمع، ص٨٩. وللمزيد في معرفة شرائط قبول الخبر وردّه، أُنظر: الغزالي، المستصفى، ج١، ص٤٢٠، الباب الثالث في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه وإلى ما يجب تكذيبه وإلى ما يجب التوقف فيه. و: الطوسي، عدّة الأصول، ص٣٦٧، في ذكر القرائن التي تدلّ على صحّة أخبار الآحاد وبطلانها.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج١، ص٣٧.

٣ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٢، ص٦٣.



التفويض إليه»[1].

لذا كان حديث الرسول (ص) مقدّم على سائر الأقوال، والصحيح منه حاكم على كل الأخبار، والاحتكام إليه منجاة من الشبهة والافتتان، وقد قال علي لابن عباس وقد أراد الذهاب إلى الخوراج ومحاججتهم لكي يرجعوا إلى الحق: (لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكن حاججهم بالسنّة فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً)[2].

فإنّ بعض الآيات قد تشتبه على الناس، وبعضها قد يحمل وجوهاً من التأويل، إلّا أنّ في بيان الرسول (ص) ما يرفع هذا التشابه، وما يحدِّد التأويل الصحيح للآيات.

نعم، يجب التأكد من صحّة الروايات والاطمئنان إلى صدورها عن النبي محمد (ص) لكي تكون مستنداً ومرتكزاً في الحكم بصحّة الآراء، أو الوقوف عندها، أو ردّها والقول بخطئها وضعفها، خصوصاً وأنّ من الأخبار التي زيدت من قبل الوضّاع أو الإسرائيليات تحمل معها أفكاراً مخالفة وتأويلات مشوّهة، فلابدّ من تجنّبها فضلاً عن الاستناد والرجوع إليها، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل فلا نطيل.

وللإمام محمد عبده نظر خاص في مرجعية السنّة، فهو يفرِّق بين السنّة المتواترة ـ من سننه العملية ـ وما أجمع عليها المسلمون الأوائل، وعُلِمَ عندهم بالضرورة، فهو قطعي ولا يَسَع أحد جحده أو رفضه بتأويل أو اجتهاد، وبين الأحاديث، خصوصاً أحاديث الآحاد التي لم يعمل بها جمهور السلف، فهي محل اجتهاد في أسانيدها ومتونها ودلالاتها، فالأحاديث الصحيحة مفيدة لغلبة الظن الذي عليه مدار الصحّة عند الفقهاء، دون إفادة العلم البرهاني واليقين المنطقي[3]...

وهو رأي جدير بالدراسة والتأمل، إذ إنّ هناك فرق بين العمل بالرواية التي صحّ

---

١ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ١، ص ٢.

٢ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، الرسالة ٧٧.

٣ ـ أبو رية، المصدر السابق، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.



سندها دون التواتر، فهي توجب العمل بها وفق القواعد المقررة في خبر الواحد، وقد سبق بيانها، وبين أن تكون تلك الرواية مرجعاً في نقد وترجيح الروايات والآراء الأخرى، فإنّ الحال هنا يتطلّب درجة من الوثوق والاطمئنان أعلى من الحالة الأولى، فإنّ سنّة العقلاء تفرّق بين الوثوق بشخص والعمل بما يرويه، وبين الرجوع إلى ذلك الشخص كمرجع في الحكم على مرويّات وآراء الآخرين، فهذا يتطلّب شرائط أكثر، تتطلّبها تلك المهمة.

ولعلّ في قول علي بن أبي طالب ما يشير إلى هذا المعنى من أنّ الرجوع إنّما يكون إلى السنّة الجامعة، أي المجمع عليها، إذ يقول: «**وأردد إلى الله ورسوله ما يضطلعك من الخطوب ويشتبه عليك من الأُمور ... والرد إلى الرسول: الأخذ بسنّته الجامعة غير المفرّقة**»[1].

نماذج نقديّة:

فمن الرجوع إلى السنّة في الاختلاف في التفسير وبيان المراد من الآيات، ما أخرجه البخاري ومسلم، واللفظ له عن عروة بن الزبير، قال: قلت لعائشة زوج النبي (ص): ما أرى على أحدٍ لم يطف بين الصفا والمروة شيئاً، وما أبالي ألّا أطوف بينهما، قالت: بئس ما قلت يابن أختي، طاف رسول الله (ص) وطاف المسلمون فكانت سنّة[2] ... فهو قد فهم خطأً من الآية الكريمة ﴿**إنّ الصفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما**﴾ (البقرة/١٥٨)، أنّ المراد بها عدم وجوب الطواف، فصحّحت له عائشة فهمه بالرجوع إلى سنّة رسول الله (ص) التي عمل بها المسلمون.

وقد ذكر الطبري الاختلاف في أنّ الطواف فرض أم تطوّع، وهل يجب قضاؤه عند

---

١ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

٢ ـ الزركشي، الإجابة، ص١٤٣.



الترك أم لا؟ فقال بوجوب ذلك استناداً إلى سنّة رسول الله (ص) وعمله، في حجّه وعمرته، وإجماع الجميع على أنّ ذلك ممّا فعله رسول الله (ص) وعلّمه أُمّته في حجّهم وعمرتهم[1]...

ومن نماذج نقد التأويل الخاطئ للآيات بالرجوع إلى السنّة النبويّة، ما أخرجه أحمد في مسنده، عن طلق بن حبيب، قال: كنت من أشدّ الناس تكذيباً بالشفاعة، حتى لقيت جابر بن عبدالله، فقرأت عليه كل آية ذكرها الله عزّوجلّ فيها خلود أهل النار، فقال: يا طلق، أتراك أقرأ لكتاب الله منّي وأعلم بسنّة رسول الله (ص)؟ فاتضعت له فقلت: لا والله، بل أنت أقرأ لكتاب الله منّي وأعلم بسنّته منّي، فقال: فإنّ الذي قرأت أهلها هم المشركون، ولكن قوم أصابوا ذنوباً فعذّبوا بها ثمّ أخرجوا، صمتاً ـ وأهوى بيديه إلى أذنيه ـ إن لم أكن سمعت رسول الله (ص) يقول: (يخرجون من النار) ونحن نقرأ ما تقرأ[2].

فقد فهم طلق عموم الآيات لسائر الناس، وصحّح له جابر ذلك الفهم بأنّه لعموم المشركين، لا مطلق الناس.

وفي قوله تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى، الحرّ بالحرّ، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى...﴾ (البقرة/ ١٧٨)، ذكر الطبري اختلاف المفسّرين في تأويل الآية من خلال الاختلاف في سبب نزولها، فمنهم مَن قال: نزلت هذه الآية في قوم، كانوا إذا قتل الرجلُ منهم عبدَ قومٍ آخرين، لم يرضوا من قتيلهم بدم قاتله من أجل أنّه عبد حتى يقتلوا به سيِّده، وإذا قتلت المرأة من غيرهم رجلاً لم يرضوا من دم صاحبهم بالمرأة القاتلة، حتى يقتلوا رجلاً من رهط المرأة وعشيرتها، فأنزل الله هذه الآية، فأعلمهم أنّ الذي فرض لهم من القصاص أن يقتلوا بالرجل الرجل القاتل دون غيره، وبالأنثى الأنثى القاتلة دون غيرها من الرجال، وبالعبد العبد القاتل دون غيره

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٢، ص٦٣، (البقرة/ ١٥٨).

٢ ـ أحمد بن حنبل، المسند، ج٣، ص٣٣٠.



من الأحرار، فنهاهم أن يتعدّوا القاتل إلى غيره في القصاص.

وقال آخرون: بل نزلت في فريقين كان بينهم قتال على عهد رسول الله (ص)، فَقُتِلَ من كلا الفريقين جماعة من الرجال والنساء، فأمر النبيّ (ص) أن يصلح بينهم بأن يجعل ديات النساء من كل واحد من الفريقين قصاصاً بديات النساء من الفريق الآخر، وديات الرجال بالرجال، وديات العبيد بالعبيد...

وقال آخرون: بل ذلك أمر من الله تعالى ذكره بمقاصة دية الحر ودية العبد، ودية الذكر ودية الأنثى، في قتل العمد، إن اقتص للقتيل من القاتل، والتراجع بالفضل والزيادة بين ديتي القتيل والمقتص منه.

وقال آخرون: بل نزلت هذه الآية في حال ما نزلت والقوم لا يقتلون الرجل بالمرأة، ولكنهم كانوا يقتلون الرجل بالرجل، والمرأة بالمرأة، حتى سوّى الله بين حكم جميعهم بقوله: ﴿وكتبنا عليهم فيها أنّ النفس بالنفس﴾ (المائدة/ ٤٥) فجعل جميعهم قود بعضهم ببعض.

وقد رجّح الطبري الرأي الأخير استناداً إلى تضافر الأخبار بذلك عن رسول الله (ص)، فقال: «فإذا كان مختلفاً الاختلاف الذي وصفت فيما نزلت فيه هذه الآية، فالواجب علينا استعمالها فيما دلّت عليه من الحكم بالخبر القاطع العذر، وقد تظافرت الأخبار عن رسول الله (ص) بالنقل العام أن نفس الرجل الحر قود قصاصاً بنفس المرأة الحرة ... »[1].

وأراد بتضافر الأخبار في ذلك: «النقل المستفيض عن رسول الله (ص) أنّه قال: (المسلمون تتكافأ دماؤهم)»[2].

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج٢، ص ١٣٠، (البقرة/ ١٧٨).

٢ ـ المصدر نفسه، ص١٢٦.



الفصل السابع

النقد الكلامي

١ ـ المباحث الكلامية وأهميّتها في التفسير

٢ ـ نماذج من النقد الكلامي

٣ ـ التفسير المذهبي والنقد المذهبي

٤ ـ نموذج من النقد المذهبي

النـقد الكلامي

١ ـ المباحث الكلامية وأهميّتها في التفسير:

يقوم الدين، وأي معتقد آخر، على أُسس عقائدية ثابتة تشكِّل محور مبادئه ومفاهيمه ونظمه ومناهجه في الفكر والعمل، وتشكِّل هذه الأُسس والمعتقدات الإطار الذي تفهم وتدرس داخله كل ما يتعلّق بذلك الدين من نظرات وأفكار ومفاهيم وسلوكيات، إذ لا يمكن لمبدأ أن يناقض نفسه أو معتقد أن يخالف رأيه.

ومن هنا كان أمراً طبيعياً أن ندرس نصوص الإسلام، من آيات كريمة وأحاديث شريفة في ضوء تلك الأُسس العقائدية وبما يتلائم مع دلالاتها.

وهذه المعتقدات ليس بغريبة عن تلك النصوص، فهي وإن قامت بأدلة العقل واهتدت إليها خطرات العقول، إلّا أنّها متوافقة مع الكتاب والسنّة ومتعاضدة معهما، إذ هي دلّت على التوحيد والإيمان بالله تعالى وكتبه ورسله، والاسلام رسّخ هذا الإيمان وشدّ أركانه بالهدى ونوّره بنور الوحي وبيان الرسول (ص).

وقد جاءت الآيات القرآنية لتثبيت معنىً واحد في الأساس، وهو الدعاء إلى عبادة الله تعالى، ومن ثمّ تفرّع هذا المعنى إلى معانٍ ثلاثة:

الأوّل: تقرير الوحدانية لله الواحد الحق، ونفي الشريك والولد عنه، وما يترتب على ذلك من تنزيهه عن صفات المخلوقين وتشبيهه بهم.

الثاني: تقرير النبوّة للنبي محمد (ص) وإثبات رسالته إليهم جميعاً ونفي ما ادّعوه عليه من أنّه كاذب أو مجنون أو يعلّمه بشر وما أشبه ذلك من كفرهم وعنادهم.

الثالث: إثبات أمر البعث والدار الآخرة والردّ على مَن أنكر ذلك[1].

---

١ ـ الشاطبي، المصدر السابق، ج٣، ص٢٦٨.



ومن هنا كانت هذه الأُصول والثوابت العقائدية وما يتفرّع عنها معياراً يقاس بها صحّة الرأي أو الرواية ليقبل ما كان منسجماً معها ويترك ما كان مخالفاً لها، لأنّها تمثّل في الواقع حصيلة ما اتفقت عليه العقول والنقول وثمرة ما جاهدت لأجله.

لذا عدّ ابن الجوزي مناقضة الأُصول أحد علائم الحديث المختلق، إذ قال: «ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يباين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأُصول، فاعلم أنّه موضوع»[1].

وقد عدّ الآلوسي من جملة ما يتوقف عليه التفسير: علم الكلام، فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر في النبوة، إذ «لولاه يقع المفسّر في ورطات»[2].

وربّما كان الجهل بتلك الأصول والأخذ بظواهر الآيات دون التدبّر فيها سبباً للفهم الخاطئ للقرآن والتعثّر في إدراك معانيه، وفي ذلك يقول الراغب: «كثيراً ما يجيء ألفاظ في الظاهر كالمتنافي عند مَن لم يتدرّب بالبراهين العقلية والعلوم الحقيقية ...»[3].

وقد كان جهل قوم من الأخباريين، الذين ينقلون الأخبار دون تحقيق وتمحيص، ويأخذون بظواهر الكلام دون فهم ووعي، أن قالوا بمقتضى الحسّ في الصفات، «إذ ليس لهم حظّ من علم المعقولات التي يعرف بها ما يجوز على الله تعالى، وما يستحيل، فإنّ علم المعقولات يصرف ظواهر المنقولات عن التشبيه، فإذا عدموها تصرّفوا في النقل بمقتضى الحسّ»[4].

وأوّل الأُصول التي يجب رعايتها ولا يمكن الحياد عنها: توحيد الله تعالى وتنزيهه عن التشبيه والتجسيم والجهة والحركة والصعود والنزول ... وكل ما يشبّهه بخلقه.

---

١ ـ السيوطي، تدريب الراوي، ص١٨٠.

٢ ـ الآلوسي، المصدر السابق، ج١، ص٩.

٣ ـ الراغب، مقدمة جامع التفاسير، ص٦٨.

٤ ـ ابن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، ص٧٣. انظر: ابن تيمية حياته عقائده، صائب عبدالحميد، ص١٣٢.



فكان من قواعد العلماء في ذلك:

«كل شيء يوهم الكفر والتجسيم فلا يضاف إلى الباري تعالى سبحانه، لا حقيقةً ولا مجازاً»[١].

«كل صفة يستحيل حقيقتها على الله تعالى تفسَّر بلازمها»[٢].

«جميع الأعراض النفسانية ـ الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء ـ لها أوائل وغايات، مثاله: الغضب، فإنّ أوّله غليان دم القلب، وغايته ارادة إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فلفظ الغضب في حقّ الله لا يحمل على أوّله الذي هو غليان دم القلب، بل على غرضه الذي هو إرادة الإضرار ... »[٣] وهكذا في بقية الأعراض فلا تحمل على أساس وقوع الانفعال في ذات الله تعالى المنزّهة عن ذلك.

وفي ذلك يقول أبو إسحاق الشيرازي: «إذا روى الثقة الخبر رُدّ بأمور، منها: أن يكون مخالفاً لموجبات العقول، مثل الأخبار التي تُروى في التشبيه، فَيُعلم بطلانه وأنّه لا أصل له، لأنّ الشرع إنّما يَرِد بمجوّزات العقول، وأمّا مستحيلات العقول فلا، فإذا ورد شيء من ذلك ولم يمكن تأويله يُعلم أنّه موضوع وكذب»[٤].

وقس على ذلك ما سواها من الأصول المتفق عليها والمشتقة من دلائل العقول والنقول، فإذا ورد في التفسير رواية تتنافى مع هذه الأصول، فإن كان هناك متسع لتأويلها تأويلاً مقبولاً تتحمله ظاهر الرواية، أوّلت بما لا يعارض تلك الأصول، وإلّا ردّت الرواية ولم يؤخذ بها، والحال مع الرأي بشكل أولى فلا يقبل منه ما تعارض مع الأصول.

بقي أمر وهو أنّ هذه الأصول منسجمة مع كل القرآن ومتوافقة معه، بل هي

---

١ ـ الزركشي، البرهان، ج٢، ص٨٧.

٢ ـ السيوطي، الإتقان، ج١، ص٦٥٧.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ الشيرازي، الوصول إلى علم الأصول، ص٧٦.



مشتقة منه، وإنّما تجرى في الآيات المتشابهات والروايات المتشابهة لإزالة التشابه الطارئ عليها عند الناس، فتأتي هذه الأصول لترفع التشابه وتردّ القول المخالف لتلك الأصول الاعتقادية.

وهذا بطبيعته لا يتنافى مع ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده من أنّ القرآن هو الميزان الذي توزن به العقائد لتعرف قيمتها، لا العكس[1]، فإنّه يحذِّر بذلك من حمل الآراء على القرآن، لتفهم الآيات من خلال أفهام بشرية مشوّهة أو أفكار دخيلة عليه، غير مشتقة منه.

والواقع الذي نلمسه أنّ المباحث الكلامية قد ظهرت منذ صدر الاسلام، إذ تساءل بعضهم عن بعض مسائل التوحيد والصفات.

وقد جاءت معالجتها في القرآن الكريم، خصوصاً ما كان يطرحه أهل الكتاب. وكمثال على ذلك: ما رواه الطبري بسنده عن سعيد، قال: أتى رهط من اليهود لنبي الله (ص)، فقالوا: يا محمد، هذا الله خلق الخلق، فَمَن خلقه؟ فغضب النبيّ حتى انتُقِع لونه، ثمّ ساورهم غضباً لربّه، فجاءه جبريل فسكّنه، وقال: اخفض عليك جناحك يا محمد، وجاء من الله جواب ما سألوه عنه، قال: يقول الله تبارك وتعالى: **﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يَلِد ولم يُولَد * ولم يكن له كفواً أحد﴾** (الإخلاص/١ ـ ٤)، فلمّا تلاها عليهم النبيّ (ص)، قالوا: صف لنا ربّك؟ كيف خَلقه؟ وكيف عَضده؟ وكيف ذِراعه؟ فغضب النبيّ (ص) أشدّ من غضبه الأوّل، ثمّ ساورهم فأتاه جبريل، فقال مثل مقالته، وأتاه بجواب ما سألوه عنه: **﴿وما قَدَروا الله حقّ قَدْره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسّمٰوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون﴾** (الزمر/٦٧)[2].

وشكّلت المباحث الكلامية مادة كبيرة في كتب التفسير المدوّنة الأولى التي وصلت بأيدينا، وسائر كتب التفسير ـ حتى يومنا الحاضر ـ بتوسّع أو اختصار، وسنعرض فيما يأتي نماذج من المسائل الكلامية المطروحة فيها.

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٦١٢.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١٢، ص٣٢، (الزمر/٦٧).



٢ ـ نماذج من النقد الكلامي:

١ ـ روى الطبري بسنده عن عامر، قال: حدّثني عبدالله بن الحارث بن نوفل، عن كعب أنّه أخبره أنّ الله تبارك وتعالى قَسَّم رؤيته وكلامه بين موسى ومحمد، فكلّمه موسى مرّتين، ورآه محمد مرّتين، قال: فأتى مسروق عائشة، فقال: يا أمّ المؤمنين، هل رأى محمد ربّه؟ فقالت: سبحان الله لقد قفّ شعري لما قلت، أين أنت من ثلاثة، مَن حدّثك بهنّ فقد كذب: مَن أخبرك أنّ محمداً رأى ربّه فقد كذب، ثمّ قرأت: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ (الأنعام/ ١٠٣)، ﴿وما كان لبشر أن يكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجاب﴾ (الشورى/ ٥١)، ومَن أخبرك ما في غد فقد كذب، ثمّ تلت آخر سورة لقمان: ﴿إنّ الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت﴾ (لقمان/ ٣٤)، ومَن أخبرك أنّ محمداً كتم شيئاً من الوحي فقد كذب، ثمّ قرأت: ﴿يا أيُّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك من ربّك﴾ (المائدة/ ٦٧)، قالت: ولكنّه رأى جبريل (ع) في صورته مرّتين»[1].

٢ ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿قال عيسى بن مريم اللّهمّ ربّنا أنزل علينا مائدة من السّماء تكون لنا عيداً لِأوّلِنا وآخِرِنا وارزقنا وأنت خير الرازقين﴾ (المائدة/ ١١٤).

قال الطبري: «وقد اختلف في المائدة، هل نزلت عليهم أم لا؟ ...».

وبعدما ذكر عدّة روايات بالمعنيين صوّب القول بأنّ المائدة قد أنزلت بناءً على بعض الروايات ولأنّ «الله تعالى لا يُخلِفُ وعده ولا يقع في خبره الخُلف، وقد قال تعالى مُخبراً عن إجابة نبيّه عيسى حين سأله ما سأله من ذلك: ﴿إنّي مُنزِّلها﴾ وغير جائز أن يقول تعالى ذكره إنّي منزلها عليكم، ثمّ لا ينزلها، لأنّ ذلك منه تعالى خبر، ولا يكون منه خلاف ما يخبره. ولو جاز أن يقول: إنّي منزلها عليكم، ثمّ لا ينزلها عليهم، جاز أن يقول: (فمن يكفر بعد منكم فإنّي أعذّبه عذاباً لا أعذّبه أحداً من

---

١ ـ البخاري، الصحيح، ج ٤، ص ١٨٤٠، كتاب التفسير، باب تفسير سورة النجم، ح ٤٥٧٤.

العالمين) ثمّ يكفر منهم بعد ذلك فلا يعذّبه، فلا يكون لوعده ولا لوعيده حقيقة ولا صحّة، وغير جائز أن يوصف ربّنا تعالى بذلك»[1].

فهو يستند بذلك إلى معنىً عقيدي بأنّ الله صادق لا يخلف وعده، وجاءت بهذا عدّة آيات[2].

٣ ـ وينقل الزمخشري قصة سليمان، والتي ذكرها الطبري وغيره من المفسّرين، وفيها أنّ سليمان عمل تمثالاً لزوجته على صورة أبيها، فكانت تسجد له مع ولائدها، ثمّ إنّ الشيطان تمثل بصورة سليمان وسرق خاتمه وجلس على كرسيّه وفجر بنسائه ... الخ، ممّا جاء في ذيل تفسير قوله تعالى: ﴿**ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيّه جسداً ثمّ أناب**﴾ (ص/ ٣٤)[3].

وقد استنكر الزمخشري القصة وانتقدها لأنّ الله تعالى لا يسلّط شياطينه حتى يفعلوا ما فعلوا ـ لأنّ الله لا يصدر منه القبيح ولا يأمر به ـ، كما إنّ الأنبياء منزّهون عن أن يأذنوا بالسجود لتمثال أو صورة، فقال: «ولقد أبى العلماء المتقنون قبوله، وقالوا هذا من أباطيل اليهود، والشياطين لا يتمكنون من مثل هذه الأفاعيل وتسليط الله إيّاهم على عباده حتى يقعوا في تغيير الأحكام، وعلى نساء الأنبياء حتى يفجروا بهنّ قبيح، وأمّا اتخاذ التماثيل فيجوز أن تختلف فيه الشرائع، ألا ترى إلى قوله: ﴿**من محاريب وتماثيل**﴾ وأمّا السجود للصورة فلا يظن بنبيّ الله أن يأذن فيه، وإذا كان بغير علمه فلا عليه»[4].

ويردّ ابن كثير القصة إلى أصولها الاسرائيلية، لأنّ ما نسب فيها من منكرات لا تتفق مع نبوة سليمان، ورغم تصريحه بأن اسنادها إلى ابن عباس قوي إلّا أنّه

---

١ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٥، ص ١٦٥.

٢ ـ منها: (الحج/ ٤٧) و (الروم/ ٦).

٣ ـ المصدر نفسه، ج ١٢، ص ١٦٩، (البقرة/ ١١٤).

٤ ـ الزمخشري، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٨٥.



يرجِّح أنّه أخذها ـ إنّ صحّ عنه ـ من أهل الكتاب، إذ إنّهم لا يعتقدون نبوته، ولذا يكذبون عليه بهذه المنكرات ... وينفي أن يكون الفجور قد وقع بنسائه، بل عصمهنّ الله منه تشريفاً وتكريماً لنبيّه، وقال: «وقد رويت هذه القصة مطولة عن جماعة من السلف ـ رضي الله عنهم ـ كسعيد بن المسيّب وزيد بن أسلم، وجماعة آخرين، وكلّها متلقاة عن أهل الكتاب، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب»[1].

٤ ـ وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم ربِّ أرني كيف تحيي الموتى قال أوَلم تؤمن قال بلىٰ ولكن ليطمئنّ قلبي ...﴾ (البقرة/ ٢٦٠).

ذكر ابن عطية رأي الجمهور في أنّ إبراهيم (ع) لم يكن شاكاً في إحياء الله للموتى قط، وإنّما طلب المعاينة. ثمّ قال: «وترجم الطبري في تفسيره، فقال: وقال آخرون سأل ذلك ربّه لأنّه شكّ في قدرة الله على إحياء الموتى. وأدخل تحت الترجمة عن ابن عباس أنّه قال: ما في القرآن آية أرجى عندي منها، وذكر عن عطاء بن أبي رباح أنّه قال: دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس، فقال: ﴿ربّ أرني كيف تحيي الموتى﴾؟ وذكر حديث أبي هريرة أنّ رسول الله (ص) قال: نحن أحقّ بالشكّ من إبراهيم. ثمّ رجّح الطبري هذا القول الذي يجري مع ظاهر الحديث، وقال: إنّ إبراهيم لمّا رأى الجيفة تأكل منها الحيتان ودواب البر ألقى الشيطان في نفسه، فقال: متى يجمع الله هذه من بطون هؤلاء؟».

ولمّا كان هذا المعنى الذي رجّحه الطبري وفقاً للروايات المذكورة يتضمّن بروز الشك في قلب النبي إبراهيم (ع)، كما يثير ظاهر رواية أبي هريرة الشبهة في إيمان النبي (ص)، لذا فإنّ ابن عطية لم يرتضِ هذا الأمر وردّه بناءً على القول بعصمة الأنبياء، قال: «فالشكّ يبعد على مَن ثبتت قدمه في الإيمان فقط، فكيف بمرتبة النبوة والخلة، والأنبياء معصومون من الكبائر ومن الصغائر التي فيها رذيلة إجماعاً». مبيّناً أنّ الآية لا تتضمّن هذا المعنى من الشكّ، بل هي من باب السؤال عن كيفية هيئة الإحياء،

---

١ ـ ابن كثير، التفسير، ج٧، ص ٢٠١.



فقال: «وإذا تأملت سؤاله (ع) وسائر ألفاظ الآية لم تعط شكّاً، وذلك أنّ الاستفهام بكيف إنّما هو عن حال شيء موجود متقرِّر عند السائل والمسؤول ... ».

وأوّلَ ابن عطية حديث أبي هريرة بما لا يتنافى مع عصمة الرسول (ص)، فقال: «وأمّا قول النبي (ص): نحن أحقّ بالشكّ من إبراهيم، فمعناه: أنّه لو كان شك لكنا نحن أحق به ونحن لا نشكّ، فإبراهيم (ع) أحرى أن لا يشكّ. فالحديث مبني على نفي الشكّ عن إبراهيم. والذي روي فيه عن النبي (ص) أنّه قال: ذلك محض الإيمان إنّما هو في الخواطر الجارية التي لا تثبت، وأمّا الشكّ فهو توقّف بين أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وذلك هو المنفي عن الخليل (ع)»[1].

٥ ـ ويُنكر القرطبي قصّة الملكين هاروت وماروت ـ وهي من الإسرائيليات ـ ونزولهما إلى الأرض وارتكابهما الفواحش مع امرأة اسمها الزهرة، وعروجها إلى السماء فمسخت كوكباً!! ... الخ، ينكر القرطبي هذه القصة لأنّها تتنافى مع الاعتقاد بعصمة الملائكة، فيقول: «هذا كلّه ضعيف، وبعيد عن ابن عمر ـ الذي نسبت الرواية إليه ـ وغيره، لا يصحّ منه شيء، فإنّه قول تدفعه الأصول في الملائكة الذين هم أمناء الله على وحيه، وسفراؤه إلى رسله: **﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾**، **﴿بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾**، **﴿يسبّحون اللّيل والنهار لا يفترون﴾**»[2].

ويردّ كثير من المفسّرين روايات قصة النبي داود وتزوّجه بأوريا، بعدما دفع بزوجها إلى مقدّمة جيشه ليقتل[3] ... يردّها المفسّرون لأنّها لا تتفق مع مبدأ عصمة الأنبياء وعدالتهم وتنزيههم، وأنّ ما نسب إلى النبيّ داود لا يليق بآحاد الناس، فضلاً

١ ـ أبو محمد عبدالحق، ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ١، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م، ص ٣٥٣.

٢ ـ القرطبي، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٢.

٣ ـ ذكرها الطبري مفصلة من دون أن يعقّب عليها: ج ١٢، ص ١٥٦، سورة ص/ ٢٤.



عن الأنبياء، ومنصب النبوة أشرف المناصب وأعلاها. وقد ذكرنا شطراً من ردودهم في بحث الإسرائيليات.

بقي أمر، وهو وجود الاختلاف في بعض الأصول، كما في عصمة الأنبياء مثلاً، فقد اتفقوا على عدم وقوع الكبائر من الأنبياء، أمّا الصغائر، فقال المعتزلة بوقوعها من قبلهم قبل النبوة وفي حالها[1]، وذهب الإمامية إلى عدم جواز شيء من المعاصي والذنوب عليهم، كبيراً كان أو صغيراً[2]، أمّا الجمهور من أهل السنّة فذهبوا إلى «عصمة الأنبياء من الكبائر ... ومن الصغائر عند المحققين منهم» على ما حكاه الطاهر ابن عاشور وهو المختار عنده[3].

ومثل هذا الاختلاف موجود في كثير من الأصول، فقد يتفقون في بعضها ويختلفون في البعض الآخر، وكان هذا محور كثير من المباحث التفسيرية بين الأشاعرة والمعتزلة، والتي ظهرت بشكل واضح في تفسير (الكشاف) للزمخشري المعتزلي، ونقد الفخر الرازي لآرائه في (التفسير الكبير).

٣ ـ التفسير المذهبي والنقد المذهبي :

لا يستطيع انسان أن ينكر توزّع المسلمين إلى طوائف وفرق على اجتهادات مختلفة وآراء متنوعة، سواء كان على صعيد المذاهب الفقهية، كالمذاهب الأربعة إضافة إلى الإمامية والزيدية والظاهرية والإباضية، أم على صعيد الاعتقاد: سنّة وشيعة، أشعرية ومعتزلة، ... الخ.

ومن الطبيعي أن تدّعي كل فرقة أنّها هي الناجية وأنّها هي الطائفة الحقّة، ولولا

---

١ ـ علي بن الحسين، الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، ط ٢، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٦٠م، ص ٣.

٢ ـ المصدر نفسه.

٣ ـ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٢٣، ص ١٣٨.



اعتقادها ذاك لما اختارت ذلك الطريق، وإن كانت معظم الطرق موروثة، فالناس ترث دينها ومذهبها، كما ترث انتماءها العرقي والقبلي، وعلى هذا فغالب العصبيات هي عصبيات نفسية أكثر ممّا هي دينية أو اعتقادية.

إلّا أنّ الأمر الخاطئ والظاهرة الغلط في كل ما ورثناه وشهدناه من خلافات دينية وصراعات مذهبية هو أن تصمَ كل فرقة الآخرين بالضلال والابتداع، وتلعن كل أمة أختها بدل أن تناقش رأيها وتخطئ نظرها على أساس الدليل والبرهان، وتعذرها فيما ذهبت إليه من رأي.

ولابدّ هنا أن نقول إنّ ما شهدناه من تراشق بالسهام وتبادل بالاتهام ووصم بالكفر والانحراف، والضلالة والابتداع، كان من آثار التخلّف والتحجّر، والتعصّب والهوى، ولم يكن قط من نتاج الاسلام القائم على التسامح وعدم الإكراه في الدين، ولعلّ ما نشهده اليوم من قتل وتخريب للمسلمين وديارهم باسم الاسلام عبر التيارات التكفيرية ما هو إلّا نتاج ذلك المنهج التاريخي من التعامل مع الآراء الأخرى والاجتهادات المختلفة.

ولم تسلم فرقة من هذا المنهج في التعامل، فقد ذكر ابن الجوزي في الموضوعات، أحاديث في مدح وذم أئمة المذاهب الأربعة وضعها جهلة القوم ومتعصبيهم، كلّ لدعم مذهبه والحطّ من المذاهب الأخرى.

وهكذا تجد كل حزب بما لديهم فرحون، وتجد في كل أمّة طائفة من ضعفاء الإيمان يستعينون بكل الوسائل تحت باب «الدفاع عن الطائفة أو المذهب» حتى أنّ بعض الفرق كانت ترى جواز الوضع في الحديث نصرة لمذهبهم[1]، ومن نماذج ذلك: ما ذكره الذهبي عن نعيم بن حمّاد بن معاوية (ت: ٢٢٧هـ) قال: وكان يضع الحديث في تقوية السنّة وحكايات في ثلب أبي حنيفة وكان صلباً في السنّة[2].

---

١ ـ ابن الجوزي، الموضوعات، ج١، ص١٦، ٦٥.

٢ ـ المصدر نفسه.



إنّ من الطبيعي أن نجد بعض الميل في التفسير عند ذي وذاك من المفسّرين إلى ما يراه ويعتقده، فإنّ التفسير مهما بلغ من قوة والتزام لا يمكن أن يخلو من اللون الشخصي، ولذا كان التفريق بين النص المقدّس والتفسير الذي هو محاولة بشرية لفهم هذا النص الإلهي، ومن هنا جاز انتقاد التفسير، لأنّه انتقاد لبشر حاولوا فهم القرآن، دون أن يمسّ ذلك بقدسيّة القرآن وموقعه السامي.

بل إنّ الذهبي راح إلى أبعد من ذلك، فقال باللون الشخصي للتفسير بالمأثور، لأنّ فيه اختيار وانتخاب، وبالتالي ذوق ورأي شخصي، وهذا واضح في سائر التفاسير[1].

إنّ وجود اللون الشخصي والنظر المذهبي أمر طبيعي في سائر المؤلفات، وليس التفسير باستثناء منها، ولا يمكن أن يدّع أحد العصمة من ذلك مهما حاول، ولذلك فإنّك تجد تلوّناً في مناهج المفسّرين واختلافاً في الرؤى وتعدداً في الطرائق، ولم يخل الصحابة من الاختلاف، ولم ينكروه ولا استنكروه، ولعل الاختلاف ممّا يثري الفكر ويُنمِّيه، ولو كان وظيفة المفسِّر أن يستنسخ ما كتبه سابقوه من دون اجتهاد ورأي، لما كانت بأيدينا اليوم هذه الثروةالضخمة والمكتبة العملاقة من علوم القرآن وتفسيره.

ولكن يجب الحذر على أي حال من أن يكون حمل الآراء والمعتقدات على القرآن منهجاً، بحيث يكاد يكون ذلك التفسير لوناً من ألوان التفسير بالرأي المنهي عنه والمذموم.

فالرأي إمّا أن يستنبط من القرآن ويطلّ من خلاله على مشارف الحياة وقضاياه المختلفة، أو أن يعرض الرأي على القرآن ليعلم صحّته وميزان صوابه، ويكون القرآن هو الميزان والمعيار في كلا الحالتين.

ولا يصحّ في الحالة الثانية أن نحشر آراءنا حشراً في القرآن ولا أن نؤول الآيات لما يوافق نظرنا، وإنّما يكون المنهج صحيحاً بفهم القرآن، الفهم السليم الواضح في

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص١٥٨.



المسألة المبتلى بها، ثمّ عرض الأفكار على ذلك الفهم لمعرفة درجة التطابق والانسجام، أو المخالفة والافتراق.

وفي ذلك يقول الشيخ محمد عبده: «إذا وزنا ما في أدمغتنا من الاعتقاد بكتاب الله تعالى، من غير أن ندخلها أوّلاً فيه، يظهر لنا كوننا مهتدين أو ضالّين وأمّا إذا أدخلنا ما في أدمغتنا في القرآن وحشرناها فيه أوّلاً فلا يمكننا أن نعرف الهداية من الضلال، لاختلاط الموزون بالميزان، فلا يدرى ما هو الموزون به. أريد أن يكون القرآن أصلاً تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخذولون وتاه فيه الضالّون»[1].

إنّ منهج الطعن الشخصي في المفسِّر لا المفسَّر، والتعامل مع الذوات لا الموضوعات، والذي نجده عند كثير من الكُتّاب القدماء حتى يومنا الحاضر، والذي يبرز في طريقة تصنيفهم للتفاسير والمفسِّرين على أساس السنّة والابتداع، والتعامل معها بهذا النحو... إنّ هذه الطريقة في الحكم القبلي على الكاتب والكتاب من خارجه، بناءً على الموقف من رأيه واعتقاده، تفقد الحكم مصداقيته وتجعله منحازاً منذ البدء، وتلغي إمكانية النظر المحايد في محتويات الكتاب.

والواقع أنّ لا أحد من المفسِّرين بِفَوقَ أن يُخْطِئ، ولا أحد مستثنى من النقد، ولكنّ النقد يجب أن يتوجّه إلى القول لا القائل. فهذا تفسير الطبري الذي وصفه ابن تيمية بأنّه أصحّ التفاسير، ويقول عنه بأنّه «يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين ... »[2] ... تفسير ابن جرير هذا هو نفسه الذي يقول عنه الدكتور الذهبي بأنّه: «يروي في تفسيره أباطيل كثيرة يردّها الشرع ولا يقبلها العقل ... »[3].

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسِّرون، ج٢، ص٦١٢.

٢ ـ الفخر الرازي، المصدر السابق، ج٢، ص٢٥٥.

٣ ـ الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص١٢٥.



فلا كلام ابن تيمية يمنع من نقد تفسير الطبري، ولا كلام الذهبي يؤدّي إلى الحطّ من قيمته وإلغاء جلالته وقدره، وإنّما كلاهما يدفعاننا إلى عدم تقديس مفسِّر وإنزال تفسيره مرتبة غير قابلة للمسّ، ولا التهكّم بتفسير مفسِّر آخر جهد جهده وأعطى ثمرة حياته للقرآن، بمقدار ما وعى وفهم منه.

أمّا الاتهام بالابتداع تحت عنوان: التفسير بالرأي غير المحمود والمذهبي الذي يحمل القرآن على رأيه ... الخ[1] ممّا نجده وللأسف في كثير من الكتب التي درست التفسير ومناهج المفسِّرين .. هذا الاتهام لم يسلم منه أحد، فحتى الطبري الذي عدّه ابن تيمية أقرب التفاسير إلى كتاب الله وسنّة نبيّه، لم يسلم من نقد بعض الحنابلة المعاصرين له، والذين كانوا يظهرون له كراهية شديدة، والذين رموه بمحابرهم، وهاجم داره عامتهم وقذفوها بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم، ولزم أن يركب آلاف الجنود لحمايته من حنق العامّة عليه، ليس إلّا أنّه عقّب على التفسير المألوف عندهم، لقوله تعالى: ﴿ومن اللّيل فتهجّد به عسى أن يبعثك ربّك مقاماً محموداً﴾ (الإسراء/ ٧٩)، والقائل بأنّ المراد من ذلك هو أنّ الله يقعد النبيّ (ص) معه على العرش جزاءً له على تهجّده ... عقّب الطبري بقوله: إنّ حديث الجلوس على العرش محال، ثمّ أنشد:

سبحان مَنْ ليس له أنيسُ ولا له في عرشه جليسُ

فكان من أمره ما كان[2]. وقد ذكر ابن كثير في تاريخه شطراً من معاناة الطبري ببغداد من الحنابلة المعاصرين له، ومنعهم الناس من الاجتماع به وسماع الحديث منه، ومن ثمّ أنّه دفن في داره لأن «بعض عوام الحنابلة ورعاعهم منعوا دفنه نهاراً ونسبوه إلى الرفض، ومن الجهلة مَن رماه بالإلحاد ... » رغم أنّه كان أحد أئمة الاسلام علماً وعملاً بكتاب الله وسنّة رسوله ... [3].

---

١ ـ أُنظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، وعلى نهجه سار كثيرون.

٢ ـ گولد تسيهر، المصدر السابق، ص١١٦، ١٢٣.

٣ ـ ابن كثير، البداية والنهاية، ص١٦٧.



وهذه صورة من صور معاناة علماء الاسلام ومصلحيه في كلّ زمان، وهو نتاج منهج متطرِّف ومتعصِّب قائم على أساس التكفير والتفسيق والاتهام بالابتداع للرأي الآخر، وهو منهج غير محمود ويجب اجتنابه، فالواجب أن يكون رائدنا الحق «فبالحقّ تعرف الرجال لا بالرجال يعرف الحق» كما يقول علي بن أبي طالب، ولندع مجالاً لتعدّد الأفكار وتنوّع الآراء، ونقدها وتغيّرها، «فقد رجع كثير من أعلام الأئمّة عن آراء رأوها، بل عن مذاهب كانوا قد ذهبوا إليها، ولعلّك لا تجهل أنّ للشافعي مذهباً قديماً ومذهباً جديداً، وأنّ الخلاف في لواحق العقائد والأصول، كثير الشبه بالخلاف في الأحكام والفروع»[1].

وقال الزرقاني أيضاً: «غير أنّا نسترعي نظرك هنا إلى كلمة أهل البِدَع والأهواء، ونريد أن تكون موفقاً في حكمك على أيّة طائفة أو أي شخص ببدعة أو هَوَى؛ وإلّا خِيفَ عليك أن تكون أنت صاحب البدعة والهَوَى في حكمك. ﴿ولا تتّبع الهوى فيُضِلَّك عن سبيل الله. إنّ الذين يضلُّون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾ (ص/٢٦)».

وقال تحت عنوان (غلطة التعصّب للرأي): «واعلم أنّ هناك أفراداً بل أقواماً تعصّبوا لآرائهم ومذاهبهم، وزعموا أنّ مَن خالف هذه الآراء والمذاهب كان مبتدعاً متّبعاً لهواه، ولو كان متأوِّلاً تأويلاً سائغاً يتّسع له الدليل والبرهان؛ كأن رأيهم ومذهبهم هو المقياس والميزان، أو كأنّه الكتاب والسنّة والإسلام. وهكذا استزلّهم الشيطان وأعماهم الغرور ... »[2].

---

١ ـ الزرقاني، المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٠.

٢ ـ المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠ ـ ٤١.



٤ـ نموذج من النقد المذهبي:

رغم الجهد الكبير الذي بذله الدكتور الذهبي في كتابه (التفسير والمفسِّرون) إلّا أنّه لم يخلو من أخطاء منهجية، وقع فيها. فقد قسّم الذهبي التفاسير، إلى: كتب التفسير بالرأي الجائز، والتفسير بالرأي المذموم أو تفسير الفرق المبتدعة، بحسب تعبيره، وحذّر في مواضع كثيرة من كتابه (التفسير والمفسِّرون) من التفسير بالرأي (غير الجائز) واعتبر التفسير المذهبي مثالاً له. واعتبر القسم الأوّل منحصراً بتفاسير أهل السنّة والجماعة[١]، وقصد بذلك الأشعرية منهم، وحشر تفاسير سائر الفرق الأخرى في القسم الثاني، وهو على أيّ حال تصنيف قائم على أساس مذهبي، لا موضوعي، إذ وضع الذهبي معايير معيّنة ومفترضات لا يتفق بشأنها علماء السنّة، فضلاً عن سائر المسلمين، لتقييم أي تفسير، فَمَن وافق تلك سلم، ومَن خالفها كان مبتدعاً[*]، لذا كان من الضروري أن نتعرّض لنماذج منها، كأمثلة للنقد المذهبي.

أوّلاً ـ رؤيــة الله:

اعتقد الذهبي برؤية الله تعالى يوم القيامة، وذلك لأخذه بظاهر بعض الآيات الواردة بهذا الشأن كقوله تعالى: ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناضِرَة * إلى رَبِّها ناظِرَة﴾ (القيامة/ ٢٢ ـ ٢٣)، واستناداً إلى بعض الروايات من أنّ الله ـ تعالى ـ يظهر للناس يوم القيامة كما يظهر البدر ليلة تمامه، فيرونه بأعين رؤوسهم[٢].

لذا فإنّ الذهبي اعتبر كلّ مَن أوّل الآيات القرآنية ـ خلافاً لما يعتقده هو في الرؤية ـ فقد فسّر القرآن برأيه متعصّباً لمذهبه، حتى لو كانت هذه التأويلات ممّا

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٦٦.

* ـ يبدو أنّ اتهام البعض البعض الآخر بالابتداع له جذور تاريخية، ولكنا لا نجد له أمثلة في صدر الاسلام، فلا نجد عند الصحابة تداولاً لمثل هذا الاتهام، ومن المفيد جداً أن تختص دراسة ببحث جذور هذه الظاهرة «التكفيرية» التي ندفع اليوم ثمنها غالياً من سمعة الاسلام ودماء المسلمين.

٢ ـ السيوطي، الدرّ المنثور، ج ٨، ص ٣٥٠ ـ ٣٦٠.

تحتمله اللغة وتستند إلى آيات مُحْكَمة أخرى، مع أنّ غرض هؤلاء نفي التشبيه عن الله تعالى وتنزيهه، علماً بأنّ هذه المسألة مختلف فيها، وقد قال باستحالة الرؤية مجاهد، وهو من أوثق تلاميذ ابن عباس[1]، في تفسير قوله تعالى: ﴿إلى ربِّها ناظرة﴾، روى الطبري عنه، قال: تنتظر منه الثواب، وفي رواية: تنتظر الثواب من ربّها لا يراه من خلقه شيء. وأخرى: تنتظر رزقه وفضله. وعن منصور: كان أناس يقولون في حديث: فيرون ربّهم، فقلت لمجاهد: إنّ ناساً يقولون إنّه يُرى، قال: يَرى ولا يَراه شيء[2].

والمعتزلة يربطون قضية نفي الرؤية بقضية التوحيد ونفي الجسمية عن الله، ذلك أنّ إثبات امكانية رؤية الله يقتضي كونه في جهة ومتحيّزاً في مكان، ولذلك سعوا إلى نفي ذلك بأي صورة من الصور، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهم يستندون في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ (الأنعام/١٠٣)، إذ يقول الزمخشري: «إنّ الأبصار لا تتعلّق به ولا تدركه لأنّه متعالٍ أن يكون مبصراً في ذاته، لأنّ الأبصار إنّما تتعلّق بما كان في جهة أصلاً، أو تابعاً كالأجسام والهيئات، ﴿وهو يدرك الأبصار﴾ وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة ـ الأبصار ـ التي لا يدركها مدرك ﴿وهو اللطيف﴾ يلطف عن أن تدركه الأبصار ﴿الخبير﴾ بكل لطيف يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه ... »[3].

والذهبي أوّلاً يُبيِّن أنّ التوحيد أساس عقيدة الاعتزال، فيقول في بيان أصول

---

١ ـ وقد عدّه ابن تيمية من أعلم الناس في التفسير. (التفسير الكبير، ج٢، ص٢١٢). مع أنّ ابن تيمية يرى أنّ من علائم الابتداع نفي الرؤية (المصدر نفسه، ص٢٢٣، ٢٥٥).

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج١٤، ص١٩٣، تفسيره للآية، وإن كان الطبري رجّح معنى: تنظر إلى خالقها، ولكنّه على أيّ حال قدّم القول بأنّ أهل التأويل اختلفوا في ذلك، ولم ينسب مَن قال بعدم الرؤية إلى الابتداع.

٣ ـ الزمخشري، المصدر السابق، ج٢، ص٤١ ـ ٤٢. وانظر للمزيد عن آراء المعتزلة حول الرؤية: د. نصر حامد، أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ط٤، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص١٩٠ ـ ٢١٥.



المعتزلة: «أمّا التوحيد فهو لبّ مذهبهم وأُسّ نحلتهم، وقد بنوا على هذا الأصل: استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، وأنّ الصفات ليست شيئاً غير الذات، وأنّ القرآن مخلوق لله تعالى»[1].

ثمّ إنّه يتهمهم بأنّهم يفسّرون القرآن وفق مذهبهم، ويصرفون ظواهر الآيات عن معانيها، كما في مسألة الرؤية، فيقول: «فمثلاً الآيات التي تدلّ على رؤية الله تعالى ... نجد المعتزلة ينظرون إليها بعين غير العين التي ينظر بها أهل السنّة، ويحاولون بكل ما يستطيعون أن يُطبّقوا مبدأهم اللّغوي، حتّى يتخلّصوا من الورطة التي أوقعهم فيها ظاهر اللّفظ الكريم، فإذا بهم يقولون: إنّ النظر إلى الله معناه الرجاء والتوقّع للنّعمة والكرامة، واستدلّوا على ذلك بأنّ النظر إلى الشيء في العربية ليس مختصّاً بالرؤية المادّية ... »[2].

ويُتابع الذهبي هذا الموضوع كأوّل المعايير لتقييم التفاسير، ويُناقش المفسّرين واحداً بعد الآخر، فمَن لا يقول برؤية الله، فقد فسّر الآيات تفسيراً مذهبيّاً (مُبتدَعاً)[3]، فهو عندما يدرس (تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبدالجبّار)، يقول: «ولمّا كان المعتزلة لا يجوّزون وقوع رؤية الله في الآخرة، فإنّ صاحبنا قد تخلّص من كلّ آية تجوّز وقوع الرؤية»[4].

وعندما يدرس (أمالي الشيخ المرتضى) يضرب من قول المرتضى بنفي الرؤية مثالاً على التعصّب المذهبي، إذ يصف المرتضى أنّه «يقف من الآيات التي تعارضه موقفاً يلتزم فيه مخالفة ظاهر القرآن، ويفضّل فيه التفاسير الملتوية لبعض الألفاظ على ما يتبادر منها إرضاءً لعقيدته وتمشّياً مع مذهبه»[5].

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٦٩.

٢ ـ المصدر نفسه، ص٣٧٥.

٣ ـ المصدر نفسه، ص٣٧٥، ٤٠٤، ٤٤٥، ٤٥٥ و٤٦٧. وج٢، ص١٤١، ١٩٧، ٢١٢ و٢٤٨.

٤ ـ المصدر نفسه، ج١، ص٣٩٧.

٥ ـ المصدر نفسه، ص٤٠٤.



وكذلك فعل مع الزمخشري، فهو يقول: «وكذلك نرى الزمخشري ... إذا مرّ بلفظ يشتبه عليه ظاهره ولا يتّفق مع مذهبه، يحاول بكل جهوده أن يبطل هذا المعنى الظاهر وأن يثبت للفظ معنى آخر موجوداً في اللّغة، فمثلاً نراه عندما تعرّض لتفسير قوله في الآيتين (٢٢، ٢٣) من سورة القيامة: ﴿وُجوهٌ يومئذٍ ناضِرَة * إلى ربِّها ناظِرَة﴾ يتخلّص من المعنى الظاهر لكلمة ناظرة؛ لأنّه لا يتّفق مع مذهبه الذي لا يقول برؤية الله تعالى ... »[1].

فيستنكر الذهبي أي تفسير آخر للرؤية ـ غير الرؤية بالعين الباصرة ـ حتى ولو كان هذا التفسير موجوداً في اللّغة، وكذلك لم يرتض حمل الآيات المتشابهة على الآيات المحكمة، كحمل تلك الآيات على قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكهُ الأبْصارُ وهُوَ يُدْرِكُ الأبصارَ﴾ (الأنعام/ ١٠٣)[2].

وتابع الذهبي هذا الموضوع مع عدد آخر من المفسِّرين، فعند دراسته لتفسير (مجمع البيان) للشيخ الطبرسي قال: «كذلك يقول الطبرسي بما يقول به المعتزلة من عدم جواز رؤية الله ووقوعها في الآخرة، ولهذا نراهُ يُفسِّر قوله تعالى في الآيتين (٢٢، ٢٣) من سورة القيامة ... بما يتّفق ومذهبه... »[3].

ثانياً ـ الكرسي:

ولمّا كان الله يُرى ـ بحسب رأي الذهبي ـ فلا يمنع أن يكون له عرش وكرسي (سرير)، وهكذا فإنّ الذهبي حمل على مفسِّري المعتزلة والشيعة؛ لأنّهم أوّلوا الكرسي بالعلم والقدرة ... إذ عدّ الذهبي ذلك مَيْلاً بالعبارات القرآنية إلى ناحية المذهب والعقيدة، فينقل عن ابن قتيبة رأيه في ذلك: «وفسّروا ـ أي المعتزلة ـ القرآن بأعجب

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٤٤٥.

٢ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥٥.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ١٤١.





تفسير، يريدون أن يردّوه إلى مذهبهم، ويملوا التأويل على نحلهم، فقال فريق منهم في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كرسيُّهُ السّمٰواتِ والأرْضَ﴾ (البقرة/ ٢٥٥)، أي علمه ... يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسيّاً أو سريراً!! ويجعلون العرش شيئاً آخر، والعرب لا تعرف من العرش إلّا السّرير ... »[١].

هذا وقد فسَّر الطبري (الكرسي) بالعلم، فبعد ما تعرّض لسائر الآراء في المسألة، قال: «وأمّا الذي يدل على صحّته ظاهر القرآن فقول ابن عباس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة عن سعيد بن جبير عنه أنّه قال: هو علمه، وذلك لدلالة قوله تعالى ذكره: ﴿ولا يؤُدُهُ حفظهما﴾ على أنّ ذلك كذلك، فأخبر أنّه لا يؤوده حفظ ما علم، وأحاط به ممّا في السموات والأرض، وكما أخبر عن ملائكته أنّهم قالوا في دعائهم: ﴿ربّنا وسعت كلَّ شيء رحمةً وعلماً﴾ (غافر/٧)، فأخبر تعالى ذكره أنّ علمه وسع كل شيء، فكذلك قوله: ﴿وسع كرسيُّهُ السّمٰوات والأرض﴾. وأصل الكرسي: العلم، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها عِلم مكتوب كُرّاسة، ومنه قول الراجز في صفة قانص:

حتّى إذا ما احتازَها تَكَرَّسا

يعني عَلِم. ومنه يقال للعلماء: الكراسي، لأنّهم المعتمد عليهم، كما يقال: أوتاد الأرض، يعني بذلك أنّهم العلماء الذين تصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر:

يَحُفُّ بِهِم بِيضُ الوُجُوهِ وعُصْبَةٌ   كَرَاسِيُّ بالأحداثِ حِينَ تَنُوبُ

يعني بذلك علماء بحوادث الأمور ونوازلها ... »[٢].

وهكذا تابعَ الذهبي موضوع الكرسي، وموقف المفسِّرين (المبتدعة!!) منه: هل يقولون بالمعاني الظاهرة للعرش والكرسي، أم يؤوِّلون هذه المعاني؟ لذا تابع هذا الموضوع مع الزمخشري وغيره من المفسِّرين[٣].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

٢ ـ الطبري، المصدر السابق، ج ٣، ص ١٥.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٤٥٠.



ثالثاً ـ سِحْر النبيّ (ص):

يعتقد الذهبي أنّ رسول الله (ص) قد سُحِرَ وأثّر فيه السِّحر بما لا يخدش جانب نبوّته، وأنّ تأثير السِّحر عليه لا يعدو أن يكون مرضاً بدنيّاً كالعقد عن النساء!! كما إنّه يعتقد أنّ شيطاناً من الجنّ عرض للنبيّ (ص) وهو في الصلاة يريد أن يشغله عنها، فأمكنه الله منه!!

ويعتمد في ذلك على بعض الأحاديث التي أخرجها البخاري ومسلم[1]. ولكنّه يُغالي في عقيدته تلك حتّى يجعل منها ركناً هامّاً يُحاكِم بها غيره ممّن ينفي وقوع السِّحر على النبيّ (ص)، ولو كان ذلك من باب التنزيه وحفظ الله له.

ويعتبر الذهبي مَن ينكر ذلك مفسِّراً مبتدعاً، فهو مِنَ الذين يُفسِّرون القرآن «على ضوء ما أنكروه من الحقائق الدينية الثابتة...» وكأنّهم ينكرون منقبة من مناقب الرسول (ص)، لا أنّهم يريدون تنزيهه ودفع الطعن والاتهام عنه، مع اعترافه بأنّ بعض أهل السنّة ينكر أنّ رسول الله (ص) قد سُحِر[2].

ففي معرض حديثه عن المعتزلة واتجاههم العقلي في التفسير، قال: «وكان من وراء ذلك أن تمرّد المعتزلة ـ في حريّة مطلقة من كل قيد ـ على الاعتقاد بالسحر والسحرة، وما يدور حول ذلك، وبلغ بهم الأمر أن أنكروا، أو تأوّلوا ما صحّ من الأحاديث التي

---

١ ـ البخاري، الصحيح، ج٥، باب السحر، ص٢١٧٣، ح٥٤٣٠. و: صحيح مسلم، كتاب السلام، باب السحر، ح٢١٨٩، ص٩٠٠.

وفيهما: حدّثت عائشة، قالت: سحر رسول الله (ص) غلام يهودي يخدمه يقال له لبيد بن أعصم، حتى كان (ص) يُخيَّل إليه أنّه يفعل الشيء ولا يفعله، وفي لفظ آخر: سحر حتى كان يرى أنّه يأتي النساء ولا يأتيهنّ، وفي رواية الإمام أحمد، قالت: لبث النبي ستّة أشهر يرى أنّه يأتي ولا يأتي (مسند أحمد، ج٦، ص٥٧، ٦٣، ٩٦). وقال سفيان: هذا أشدّ ما يكون من السحر (البخاري، ج٧، ص٢٩، باب هل يستخرج السحر، ح٥٤٣٢).

٢ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص٣٨٢.



تصرِّح بأنّ الرسول (ص) قد سُحِر، ولم يقفوا طويلاً أمام ما يعارضهم من سورة الفلق، بل تخلّصوا بتأويلات ثلاثة ذكرها الزمخشري في كشافه (ج٢/ ص٥٦٨)»[١].

وراح الذهبي ـ كسابق عهده ـ يُتابع هذا الأمر مع مختلف المفسِّرين (بالرأي المذموم) أو (تفسير الفرق المبتدعة) ـ كما يسمِّيهم ـ، ويجد أنّ من مبتدعات هؤلاء إنكارهم وقوع السِّحر على النبيّ (ص). فها هو يقول عن الطبرسي: «والطبرسي ينكر حقيقة السِّحر ولا يقول به، ويُخالف جمهور أهل السنّة في ذلك، ويردّ أدلّتهم وينكر حديث البخاري في سحر رسول الله (ص) ...»[٢].

ولم ينكر الطبرسي حقيقة السِّحر ولا أثبته، ونقل الأقوال فيه بعنوان (وقيل ... وقيل)، ولكنّه يردّ الأخبار في وقوع السِّحر على النبيّ (ص) مُستنداً إلى أنّ وقوع السِّحر عليه كان من مدعيات الكفّار، وقد حكى الله تعالى على لسانهم قولهم ﴿إن تَتَّبِعُونَ إلاّ رَجُلاً مَسْحُوراً﴾ (الفرقان/ ٨)، مُنزِّهاً النبيّ (ص) عن كل صفة نقص تنفر عن قبول قوله، فإنّه «حجّة الله على خلقه وصفوته على بريّته»[٣].

وتابع الذهبي الأمر مع بقيّة المفسِّرين، حيثما كان لأحدهم نظر في هذا الموضوع، فتحت عنوان: (تأثّر الجصّاص بمذهب المعتزلة)، ذكر أنّ الجصّاص ـ الحنفي ـ ينكر حديث البخاري في سحر رسول الله (ص)، ويُقرِّر أنّه من وضع الملاحدة[٤].

وتحت عنوان: (إنكاره لبعض الأحاديث الصحيحة) عند دراسته لتفسير الأستاذ الإمام محمّد عبده، قال: «ثمّ راح الشيخ ـ رحمه الله ـ يردّ ما جاء من الروايات في سحر الرسول (ص)...»[٥].

---

١ ـ المصدر نفسه، ص٣٨٢.

٢ ـ المصدر نفسه، ج٢، ص١٤٦.

٣ ـ الطبرسي، المصدر السابق، ج١، ص٢٦٢.

٤ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج٢، ص٤٨٣.

٥ ـ المصدر نفسه، ص٦٣٠.



أمّا الأستاذ محمد عبده، فهو يردّ تلك الأحاديث على أساس معارضتها لصريح القرآن بنفي السِّحر عنه، وأنّ وقوع السِّحر على النبيّ يتعارض مع عصمته، وأنّ أخبار الآحاد على فرض صحّتها لا يؤخذ بها في العقائد، فيقول: «وقد رووا هاهنا أحاديث في أنّ النبيّ (ص) سحره لبيد بن أعصم وأثّر سحره فيه حتى كان يخيّل أنّه يفعل الشيء وهو لا يفعله أو يأتي شيئاً وهو لا يأتيه، وأنّ الله أنبأه بذلك وأخرجت موادّ السِّحر من بئر وعوفي (ص) ممّا كان نزل به من ذلك ونزلت السورة».

وقال: «ولا يخفى أنّ تأثير السِّحر في نفسه (ص) حتى يصل به الأمر إلى أن يظنّ أنّه يفعل شيئاً وهو لا يفعله، ليس من قبيل تأثير الأمراض في الأبدان. بل هو ماسّ بالعقل آخذ بالروح، وهو ممّا يصدِّق قول المشركين فيه: ﴿إن تَتَّبِعون إلّا رجلاً مَسحوراً﴾ (الإسراء/٤٧). وليس المسحور عندهم إلّا مَن خولط في عقله وخُيّل له أنّ شيئاً يقع وهو لا يقع، فيخيّل إليه أنّه يوحى إليه ولا يوحى إليه».

قال: «وقال كثير من المقلّدين الذين لا يعقلون ما هي النبوة ولا ما يجب لها: إنّ الخبر بتأثير السِّحر في النفس الشريفة قد صحّ، فيلزم الاعتقاد به. وعدم التصديق به من بدع المبتدعين، لأنّه ضرب من إنكار السِّحر، وقد جاء القرآن بصحّة السِّحر!!».

قال: «فانظر كيف ينقلب الدين الصحيح والحقّ الصريح في نظر المقلّد بدعةً، نعوذ بالله، يحتجّ بالقرآن على ثبوت السِّحر، ويعرض عن القرآن في نفيه السِّحر عنه (ص) وعدّه من افتراء المشركين عليه. ويؤوّل في هذه ولا يؤوّل في تلك! مع أنّ الذي قصده المشركون ظاهر، لأنّهم كانوا يقولون: إنّ الشيطان يلابسه، وملابسة الشيطان تعرف بالسحر عندهم وضرب من ضروبه، وهو بعينه أثر السِّحر الذي نسب إلى لبيد، فإنّه قد خالط عقله وإدراكه في زعمهم».

قال: «والذي يجب اعتقاده أنّ القرآن مقطوع به وأنّه كتاب الله بالتواتر عن المعصوم (ص) فهو الذي يجب الاعتقاد بما يثبته وعدم الاعتقاد بما ينفيه، وقد جاء بنفي السِّحر عنه (ص) حيث نسب القول بإثبات حصول السِّحر له إلى المشركين أعدائه



وونّخهم على زعمهم هذا، فإذن هو ليس بمسحور قطعاً. وأمّا الحديث فعلى فـرض صحّته هو آحاد والآحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد، وعصمة النبيّ من تأثير السِّحر في عقله عقيدة من العقائد، لا يؤخذ في نفيها عنه إلّا باليقين، ولا يجوز أن يؤخذ فيها بالظنّ والمظنون. على أنّ الحديث الذي يصل إلينا من طريق الآحاد إنّما يُحصّل الظنّ عند مَن صحّ عنده، أمّا مَن قامت له الأدلّة على أنّه غير صحيح فلا تقوم به عـليه حجّة. وعلى أيّ حال فلنا بل علينا أن نـفوّض الأمـر في الحـديث ولا نحـكّمه في عقيدتنا، ونأخذ بنصّ الكتاب وبدليل العقل، فإنّه إذا خولط النبيّ في عقله كما زعموا، جاز عليه أن يظنّ أنّه بلّغ شيئاً وهو لم يبلّغه، أو أنّ شيئاً نزل عليه وهو لم ينزل عليه، والأمر ظاهر لا يحتاج إلى بيان»[1].

وعلى غرار الشيخ عبده، جرى المفسِّر المضطلع سيِّد قطب، قال: «هذه الروايات تخالف أصول العصمة النبويّة في الفعل والتبليغ ولا تستقيم مع الاعتقاد بأنّ كلّ فعل من أفعاله (ص) وكلّ قول من أقواله سنّة وشريعة. كما أنّها تصطدم بنفي القرآن عن الرسول (ص) أنّه مسحور، وتكذيب المشركين فيما كانوا يدّعونه من هذا الإفك. ومن ثمّ نستبعد هذه الروايات، وأحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في أمر العقيدة، والمرجع هو القرآن. والتواتر شرط للأخذ بالأحاديث في أصول الاعتقاد، وهذه الروايات ليست من المتواتر، فضلاً عن أنّ نزول هاتين السورتين في مكّة هـو الراجـح، ممّـا يـوهن أساس الروايات الأخرى»[2].

ولكنّ الذهبي ـ رغم كل هذه الدلائل والبيّنات ـ يصرّ على وقوع السِّحر؛ لأنّ هذا الحديث الذي يردّه الأستاذ الإمام ـ محمّد عبده ـ رواه البخاري وغيره من أصحاب

---

١ ـ محمد، عبده، تفسير القرآن الكريم (جزء عم)، ط٣، مصر، الجمعية الخيرية الاسلامية، ١٣٤١هـ، ص١٨١ ـ ١٨٣.

٢ ـ سيد، قطب، في ظلال القرآن، ج٧، ط٩، بيروت، دار الشروق، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٧١٠. وانظر: التفسير الأثري: ص٢٤١ ـ ٢٤٤.



الكتب الصحيحة ـ وإن تعارضَ مع القرآن ـ ، ثمّ يُحاول الذهبي توجيه الحديث توجيهاً أبشع منه، فيتحدّث عن أنّ السِّحر كان له تأثير في المسائل الجنسيّة للرسول (ص) ـ والعياذ بالله ـ ، فيقول: «فإنّ السِّحر الذي أُصيبَ به (ص) كان من قبيل الأمراض التي تعرض للبدن بدون أن تؤثّر على شيء من العقل، وقد قالوا إنّ ما فعله لبيد بن الأعصم بالنبيّ (ص) من السِّحر لا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع العقد عن النساء، وهو الذي يُسمّونه (رباطاً)، فكان يُخيّل إليه أنّ عنده قدرة على إتيان إحدى نسائه، فإذا ما همّ بحاجته عجزَ عن ذلك...»[1].

وما ذكرناه من نماذج للمعايير التي استند إليها الذهبي في الحكم على التفاسير بالإبتداع كفاية عن استقصاء غيرها، وعلى أي حال فإن هذا النهج كان له جذوره التاريخية، ولكن المؤسف أن يسير عليه المتأخرون في عصر تطورت فيه الأفكار وتنوّرت فيه العقول.

---

١ ـ الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ٢، ص ٦٣٢.

الخاتمة

القرآن كتابُ الله العظيم المُنَزَّلُ على قلب رسوله الكريم (ص)، هو مبدأ التعاليم الإسلامية ومرجع المسلمين الأوّل في التشريع، فعلى أساس ذلك وانطلاقاً من المسؤولية الشرعية، كان من الواجب على المسلمين أن يُحافظوا على سلامة تفسيره وتأويله، كما تكفّل اللهُ تعالى بصيانته وحفظه، حيث قال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر/ ٩)، وفي هذا السياق لابدّ من ذكر أُمورٍ، أهمّها:

١ ـ لمّا كان جُلُّ التفسير هو محاولة فهمٍ بشريّ للنصّ القرآني قابلٍ للخطأ والصواب، والقسم الآخر منه وهو المأثور قد وصلَ إلينا بواسطة رُواةٍ يجري عليهم السَّهْوُ والنِّسيانُ، لذا كان لابدّ من تدقيق وتمحيص ما وصل إلينا من تفاسير، روايةً كانت أم رأياً لتمييز الصحيح من الخطأ، والمقبول من المرفوض، على ضوء القرآن والسنّة الصحيحة والنظرة العُقلائية الثاقبة، وهذا كلُّه هو النقد بذاته.

ومن خلال دراسة المأثور من التفسير نجد أنّ هناك اختلافاً بين المفسِّرين، صحابةً كانوا أم تابعين أو مفسِّرين جاؤوا من بعدهم، اختلافاً ليس بالقليل، وكان مردّ ذلك إلى أسباب شخصيّة فرديّة تتعلّق بخطأ المفسّر في فهمه ونقله، وأسباب أخرى تتعلّق بالاختلاف في قراءة وتوجيه وفهم وتفسير النص، وبعض هذا الاختلاف لا يمكن الجمع فيه وقبول كل الآراء المطروحة في المقام، ممّا يستلزم تثبيت أُسس التفسير ومبادئه، ودراسة معايير النقد والتفاضل فيه.

٢ ـ وممّا يؤكّد ضرورة نقد التفسير دخول الإسرائيليات في الحديث وفي الروايات، والتي لم يخلو منها جلّ التفاسير وأجلّها، كالطبري وأمثاله، وتَسرُّب الموضوعات المختلقة إلى ثنايا التفسير، واختلاط الحقّ بالباطل فيها، وضعف الإسناد في الروايات



التفسيرية عموماً، هذا فضلاً عن استعمال الرأي والاجتهاد، واللذينِ يُشكّلان مساحةً كبيرةً من دائرة تفسير الصحابة والتابعين لهم، فضلاً عمّن خلَفهم من المُفسّرين، وهذا ما بحثناه بشيءٍ من التفصيل مع الشواهد والأمثلة.

٣ ـ ولقد كان النقد ملازماً للتفسير منذ بداياته، فقد كان الرسول (ص) يُصحّحُ لأصحابه ما يُخطِئونَ فهمَه من الآيات القرآنية، ويعالج قصورَ فهمِ المسلمين الأوائل، كما مارس الصحابةُ تقويم تفسير بعضهم البعض للآيات القرآنية الكريمة، وخطّأ بعضُهم بعضاً ولكنْ بروحٍ موضوعية ومن دون حرجٍ أو ضَيْر، وكذلك فعلَ التابعون ومن بعدِهم المُفسِّرون، والذين كانت تفاسيرهم تقومُ في الأساس على استعراض الآراء المختلفة واختيار التأويلات الأقرب إلى الصواب، واستبعاد غيرها، ممّا لا يقومُ على دليلٍ عقليٍّ أو نقليٍّ وثيق، بحسب نظرهم وما ظهر لهم من ذلك.

٤ ـ ولكي يكونَ النقدُ موضوعياً فينبغي أن يقومَ على أُسُسٍ وقواعِدَ علمية رصينة يعضُدُها الدليلُ والبرهانُ، لا أن يكونَ ذوقياً أو شخصياً أو تابعاً للهوى النفسي، غيرَ قائمٍ على أساس متين وحُجّةٍ بيّنةٍ، ولذا كان لابدّ من استخراج هذه القواعد من العلوم الداخلة في دائرة التفسير وأهمُّها علوم العربية، وكذلك الأُسس الحاكمة في النصّ القرآني والسُنّة المُفسِّرة له، وحاولنا خلال البحث استقصاء تلك القواعد واستخراجها، من نفس النص القرآني الكريم وما التزم به من أصول لغوية وعقلية، وأخرى من بيانات الرسول (ص)، وكذلك من أقوال وآثار العلماء والمفسِّرين، والتي غالباً لم تكن مدوّنة في مكان واحد، بل هي مبثوثة في ثنايا كتاباتهم وتفاسيرهم المباركة.

٥ ـ لقد نزلَ القرآنُ المجيد بلغة العرب وعلى أساليب كلامهم، ومعلوم أنّ لهذه اللغة قواعِدَ وضوابِطَ في النحو والإعراب والمعاني والبيان، والتي تسري في الآيات الكريمات ويُلتَزَمُ بها في التفسير، ممّا يستدعي ضبطها وتثبيتها، وبالرغم من ذلك فإنّ المفسِّرين قد اختلفوا في الفَهم اللُّغوي للآيات في بعض المواضع، وتداخلت فيه الآراء مع الروايات، فحكمت اللغة حيناً والآراء الفقهية حيناً آخر، وكان لكلِّ طرفٍ في



الاختلاف حُجّة يراها دامِغةً من وِجهةِ نظره، فلابدّ من مراجعة تلك القواعد والإلتزام بضوابطها، والتحقّق من تطبيقاتها في كلِّ مراحل التفسير، لكـي تـقترب الآراء مـن بعضها البعض في نطاق الصواب، أو الأقرب إليه قولاً وعملاً.

٦ ـ وللقراءات التي اشتهرت بين القُرّاء أثرُها في التفسير، فالمعنى تابعٌ للفظ وتالٍ له، وشرائط القراءة الصحيحة يجب أن تكون دقيقةً وواضحةَ الأبعاد، بما لا يسـمح لمساحةٍ واسعةٍ من الاجتهـاد فيها ودخول الشاذ والموضوع عـليها، فـإنّ اخـتلاف القراءات يقودُ إلى تعدُّد التفاسير، ويقودُ التعدُّد إلى الإختلاف في الأحكام التي تشكِّل بمجموعها الشريعة الإلهيّة، فلابدّ ـ والحال هذه ـ من ضرورة البحث في تاريخ نشوء القراءات وأسـباب ظهورها وشرائط القراءات وضوابـطها كـمقدّمة لازمـة لوضـع المعايير الصحيحة في ممارسة نقدها والترجيح بينها، فليست كلّ القراءات التي وصلت إلينا مما نزل بها الوحي، أو قرأ بها الرسول (ص)، فبعضها لهجات ولغات نطقت بها قبائل العرب، وبعضها الآخر آراء واجتهادات، وفيها أخطاء ومختلقات، والذي يمكن الاطمئنان إليه والوثوق به هو قـراءة عامّة المسلـمين للمصحف الشريف، وهو مـا توارثته الأُمّة وتناقلته الأجيال والأبناء عن الآباء، من دون شك أو ريبة أو اضطراب.

٧ ـ وإذْ كان أحسن طرق التفسير تفسير القرآن بالقرآن، والإستعانة ببيانه لرفع الإشكال أو الإبهام، أو تفصيل الإجمال في بعض المواضع من الآيات ... كان القرآن كذلك المعيار الأوّل في ترجيح الآراء ونقد الآثار الواردة إلينا في التفسير، فما جاء في تفسير القرآن من قول حُمِلَ عليه ورُجِّحَ ما يوافقه على غيره من الأقوال، وكلّ معنىً يخالفُ الكتاب باطلٌ وليس بحجّة، فلا يحقُّ للمُفسِّر أن يتعارض مع المُفسَّر، وإلّا لم يكن ذلك بتفسير، فيُطرَح ما خالفَ نصَّ القرآنِ الكريمِ مخالفةً لا يمكنُ معها جمعٌ ولا تأويل، سواءً كان روايةً أو رأياً.

وإنّ هذا الأمر هو من الضرورة بمكان أن يقومَ على ضوابطَ غايةٍ في الدقّة، لكي لا تحكم كلُّ طائفةٍ من المُفسِّرين برأيهم، بل لابدّ فيه من أُسسٍ يُستَندُ إليها وقواعِدَ

يُبنى عليها، وهذا ما يحتاجُ البحثُ فيه إلى استقصاء واستيعاب في كلّ جوانبه، لِما له من أهمية قصوى في تبيان كتاب الله وصيانة تفسيره من التغيير والتحريف. ويتطلّب ذلك أيضاً البحث في العوائق المانِعة من تطبيقه، كموضوع النسخ والمُتَشابَه، وحلّ الإشكالات بما يجعلُ الطريقَ سالكاً للرجوع إلى القرآن، فإنّ المُتَشابَه في الآيات القرآنية يرتفع بالرجوع إلى المُحكَم من الآيات وأحاديث الرسول (ص)، وكذلك إلى قواعد اللغة وبيان العلماء، والآيات المدّعى فيها النسخ محدودة، ولا نسخ ولا تشابه في القواعد الكلّية للقرآن وتشريعاته، بل هما في الجزئيات، كما يدلّ على ذلك استقصاء مواردهما، وصرّح بذلك الشاطبي في موافقاته.

٨ ـ للسُنّة النبويّة الشريفة موقعها الرائد في تبيين كلام الله تعالى وتفسير آيات كتابه المجيد، وللمأثور منها عن النبيّ (ص) التقدُّمُ على غيره ـ إذا كان موثوقاً بصدوره ـ، على أنّ البيان تابع للمبيّن، سواء جاء موضِّحاً أو مفصِّلاً أو مزيداً عليه، فلا يمكن بحال أن تكون السنّة متعارضة مع القرآن بل هما متوافقان متعاضدان، وما تعارض من المروي مع القرآن تعارضاً مستقراً أُهمِلَ وتُرِكَ.

ومن المعلوم لدى المسلمين كافّةً أنّ الرجوعَ إلى الرسول (ص) وخاصّةً في الأُمور المُختَلف فيها قد أمر به القرآنُ الكريم، إلّا أنّه لابدّ من الرجوع إلى ما صحَّ من سنّته فثبتَ سَنداً وسَلُمَ متناً، وذلك من خلال نقد الآثار الواردة إلينا نقداً ينفضُ الغُبارَ عن وجه الحقيقة، حتى يُطمأنَّ إلى سلامة السُنّة ممّا اختلطَ معها من المنقولات غير الدقيقة، أو المكذوبة، لتكون مرجعاً أساسياً تُقاس عليه الآراء ويُحتكم إليه عند الاختلاف، وهذا ما تعرَّضنا إليه في مباحث النقد في التفسير بالسُنّة.

ولمّا كان جزءٌ ليس بالقليل من المأثور في التفسير مَرويّاً عن الصحابة، فإنّ البحث انساقَ إلى ضرورة تمييز السليم من السقيم في ذلك المنقول عنهم، وبخاصّةٍ مع اختلاطه بالإسرائيليات وتداخله معها، وكثرة الوضع فيه، على ما قرّرَ ذلك العلماء وحقّقهُ الباحثون.



ومع قُرب عهدهم بالوحي، وزيادة علمهم بلسانه ولغـته، ومُـعاصرتهم لنزوله، ومصاحبتهم للنبيّ الكريم (ص) فإنّ ذلك يُعطي لتفاسيرهم الأهميّة والأولويّة، بيدَ أنّ ذلك كلّه لا يعني عصمتَهم فيما يقولون ويَرَوْن، لأنّهم ليسوا فوقَ أن يُخطِئوا.

وقد نوقش في إطلاق الحُجّية على تفسير الصحابة، لأنّ الكثيرَ منه لم يكن مـن باب الرواية عن النبيّ (ص)، بل كان من باب التفسير بالرأي والاجتهاد، وقد اختلفوا فيه اختلافاً كثيراً لا يمكن الجمع فيه، ونقدَ بعضُهم بعضاً، كما إنّهم أنفُسهم لم يـدّعوا الحُجّية القاطعة لتفاسيرهم.

٩ ـ إنّ لكلِّ دين مبادءَه ومعتقداته التي يلتزم بها في سائر مجالاته، ولا يحيدُ عنها في كافّة تشريعاته، وفي ضوء ذلك يُفهم سائر ما يتعلّق بذلك الدين من أفكار ومفاهيم وأحكام، إذ لا يمكن أن يناقض الدين نفسه، أو يخالف رأيه، فكان طبيعياً أن تدرس نصوص الاسلام من آيات وروايات في ضوء أسسه العقائدية ومبادئه التـشريعية، ونلتزم بدلالاتها فيها، وهذه الأسس والقواعد هي من نسيج هذه النصوص، فمـنها أُستنبطت ومنها أُستفيدت، فهي متوافقة مع الكتاب والسُنّة ومتناغمة معها، وعلى هذا المبنى يقوم النقد الكلامي في التفسير ليرفض ما يتعارض مع عقائد الاسلام وثوابته، وما يتخالف مع أُسسه التي قام عليها. وقد عدّ العلماء مناقضة الأُصول أحد عـلائم الوضع في الروايـات، وهو أيضاً أحد مُـستندات ردِّ الآراء والنـظريات، وشكّـلت المباحث الكلامية جزءاً مُعتدّاً به من التفاسير بحثاً ونقداً.

١٠ ـ إنّ ما يطرحه البحث في فصوله المختلفة يستحق التأمّل والتوسُّع فيه، بُغية تأصيل وتوسعة مبانيه وتقويم آرائه، والسعي من خلال ذلك إلى تهيئة أرضية صلبة وتثبيت أُسس واضحة، تقوم عليها عملية النقد في التفسير، بشكلٍ علمي وموضوعي ممنهج، ممّا يوفِّر الأجواء المناسبة والمناخ الطبيعي لتقارب الخطى وتكامل الرؤى في تفسير القرآن، كتاب الله الخالد ونهجه القويم، كما يـمهِّد الطـريق للـظروف العـلمية والعملية اللّازمة لوحدة الأُمّة ورفعتها.

ومن الطبيعي أنّ ذلك لا يُلغي مساحة الاجتهاد الصحيح الذي لابدّ منه في البحث العلمي، بل هو غنىً وثراءٌ له، وخاصّةً ونحن أمام كتاب إلٰهيٍّ عظيم، لا مُنتهى لمعانيه، ولا غايةَ لمراميه، يزخر بالحقائق ويتدفّق بالقيم والمفاهيم، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لو كانَ البحرُ مِداداً لكلماتِ ربِّي لَنَفِدَ البحرُ قبلَ أن تَنفَدَ كلماتُ ربِّي ولو جِئنا بِمِثْلِهِ مَـدَداً﴾ (الكهف/ ١٠٩)، ومن هنا كان باب الإستزادة من القرآن مفتوحاً وطريق الإستهداء به مُعبّداً، ولا يعني ذلك أن يكونَ القرآنُ عُرضةً للأهواء ومنصةً للآراء، ليفهمَ كلُّ واحدٍ على طريقته وسجيّته، وإنّما هو يُدرك ويفهمُ من خلال قواعد تفسيره المقرّرة وضوابط تأويله المُدوّنة، وهذا ما سعينا له في بحثنا هذا.

وينبغي أن نُقِرَّ بأنّ المفسِّرين رغم جهدهم واجتهادهم لم يدّعوا احتكار الحقّ لهم دون غيرهم، وإنّما الحقُّ ما قامَ عليه الدليلُ، ولذا كان من أولويات التوفيق استماع القول واتّباع أحسنه، من خلال الاطلاع على مختلف الآراء، وتقصّي الحقيقة في سائر التفاسير، بعيداً عن التعصُّب المذهبي والجمود الفكري، خصوصاً وأنّنا في عصر التعددية في المناهج والأفكار، وقبول الاختلاف في الرأي وإشاعة روح التسامح وأجواء الحوار مع الآخرين، وقد كانت أُمّة الاسلام الرائدة في ذلك، فلا يفوتُنا الأمر ونحن أبناء ملّة واحدة، نجتمع في الكثير ونختلف في القليل، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ هذِهِ أُمَّتُكُم أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُم فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء/ ٩٢).

وآخر دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربّ العالمين

في ذكرى المولد النبوي الشريف

عام ١٤٢٦هـ

البريد الالكتروني للمؤلف: amen161@hotmail.com



أهم المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١ - ابن أبي الحديد، عز الدين عبدالحميد، **شرح نهج البلاغة**، ط ٢، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

٢ - ابن أبي داود السجستاني، أبو بكر عبدالله، **كتاب المصاحف**، تحقيق: أ. جفري.

٣ - ابن الأثير الشيباني، علي بن محمد، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م.

٤ - ابن تيمية، تقي الدين، **التفسير الكبير**، ط ١، تحقيق: د. عبدالرحمٰن عميرة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥ - ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد، **النشر في القراءات العشر**، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٦ - ابن جزي الكلبي، محمد بن أحمد، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ط ٤، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ - ١٩٧٩م.

٧ - ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمٰن، **كتاب الموضوعات**، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٨ - ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٨هـ.

٩ - ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٢هـ.

١٠ - ابن خلدون، عبدالرحمٰن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي.

١١ - ابن خلكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: د. احسان عباس، بيروت، دار صادر.



١٢ ـ ابن الصلاح الشهرزوري، أبو عمرو عثمان، **علوم الحديث**، تحقيق: نور الدين عتر، ط٣، دمشق، دار الفكر، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٣ ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، ط١، بيروت، مؤسسة التاريخ، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٤ ـ ابن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط٢، عمان ـ الأردن.

١٥ ـ ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، **أحكام القرآن**، ط١، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٦ ـ ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبدالحق، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.

١٧ ـ ابن فارس، أحمد، **الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، الشركة الدولية للطباعة، ٢٠٠٣م.

١٨ ـ ابن فارس ، أبو الحسين أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ .

١٩ ـ ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم، **تأويل مختلف الحديث**، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٠ ـ ابن قتيبة الدينوري، عبدالله بن مسلم، **تأويل مشكل القرآن**، بيروت، المكتبة العلمية.

٢١ ـ ابن قيّم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، **أعلام الموقعين عن ربّ العالمين**، ط٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٢٢ ـ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **تفسير ابن كثير**، ط١، بيروت، دار الأندلس.

٢٣ ـ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **البداية والنهاية**، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

٢٤ ـ ابن منظور، **لسان العرب**، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.



٢٥ ـ أبو داود السجستاني، سليمان بن أشعث، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار إحياء السنّة النبوية.

٢٦ ـ أبو زيد، نصر حامد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، ط ٤، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

٢٧ ـ أبو شهبة، د. محمد بن محمد، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، ط ٤، القاهرة، مكتبة السنة، ١٤٠٨هـ.

٢٨ ـ أحمد اسماعيل، نوفل، **مجاهد المفسر والتفسير**، ط ١، القاهرة، دار الصفوة، ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٩ ـ أدونيس، **النص القرآني وآفاق الكتابة**، ط ١، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٣م.

٣٠ ـ الأعظمي، د. محمد ضياء الدين، **معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد**، ط ١، الرياض، مكتبة أضواء السلف، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

٣١ ـ الآلوسي، محمود، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط ٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣٢ ـ الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: د. سيد الجميلي، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٣ ـ أمين، أحمد، **النقد الأدبي**، ط ٤، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٣٤ ـ أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، ط ١٦، القاهرة، مكتبة النهضة، ١٩٧٥م.

٣٥ ـ أمين، أحمد، **ضُحى الاسلام**، ط ١٠، بيروت، دار الكتاب العربي.

٣٦ ـ الأوسي، د. علي، **الطباطبائي ومنهجه في تفسير الميزان**، ط ١، طهران، منظمة الإعلام الإسلامي.

٣٧ ـ الباجي، أبو الوليد، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبدالمجيد تركي، ط ١، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٣٨ ـ البخاري، محمد بن اسماعيل، **صحيح البخاري**، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٩ ـ البرزنجي، عبداللطيف، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٤٠ ـ البصري، الربيع بن حبيب، مسند الربيع، تحقيق: محمد إدريس، ط ١، بيروت، دار الحكمة، ١٤١٥هـ.

٤١ ـ البغدادي، عبدالقادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ط ١، بيروت، دار صادر.

٤٢ ـ البغدادي الخازن، علاء الدين علي بن محمد، تفسير الخازن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٤٣ ـ البلاغي، محمد جواد، آلاء الرّحمٰن في تفسير القرآن، ط ١، مؤسسة البعثة، ١٤٢٠هـ.

٤٤ ـ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، باب فتح مكة، ط ١، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ١٩٩٤م.

٤٥ ـ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٤٦ ـ الجبوري، أبو اليقظان عطية، مباحث في تدوين السنّة المطهّرة، ط ١، بيروت، دار الندوة الجديدة.

٤٧ ـ الجرجاني، عبدالقاهر، دلائل الإعجاز، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٤٨ ـ جغيم، د. نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط ١، عمان ـ الأردن، دار النفائس، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٠م.

٤٩ ـ الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحديث، ط ٤، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٥٠ ـ حرب، علي، نقد الحقيقة، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٥١ ـ الحسن، د. خليفة بابكر، فلسفة مقاصد التشريع في الفقه الاسلامي، ط ١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.



٥٢ ـ الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ط ٣، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ.

٥٣ ـ الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ط ٢، مؤسسة آل البيت (ع)، ١٩٧٩م.

٥٤ ـ الحلبي، برهان الدين، الكشف الحثيث عمّن رُمي بوضع الحديث، تحقيق: صبحي السامرائي، ط ١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٥٥ ـ الخضري بك، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ط ٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٠م.

٥٦ ـ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية.

٥٧ ـ خلاف، عبدالوهاب، علم أصول الفقه، ط ١٢، الكويت، دار القلم، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٥٨ ـ الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط ٨، أنوار الهدى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٥٩ ـ الداوودي، شمس الدين محمد بن علي، طبقات المفسِّرين، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية.

٦٠ ـ الدريني، د. فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ط ١، دمشق، دار قتيبة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٦١ ـ الذهبي، شمس الدين أبي عبدالله، معرفة القُرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، ط ١، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٦٩م.

٦٢ ـ الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ط ٨، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٦٣ ـ الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ط ١، بيروت، دار الفكر.

٦٤ ـ الذهبي، د. محمد حسين، التفسير والمفسِّرون، ط ١، بيروت، دار القلم.

٦٥ ـ الذهبي، د. محمد حسين، الإسرائيليات في التفسير والحديث، ط ٢، دمشق، دار الإيمان، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٦٦ ـ الراغب الاصفهاني، أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، ط ١، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٦٧ ـ الراغب الاصفهاني، أبو القاسم، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق: د. أحمد حسن فرحات، ط ١، الكويت، دار الدعوة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٤م.

٦٨ ـ الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط ٩، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٦٩ ـ الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ ١٩٧٤م.

٧٠ ـ رضا، محمد رشيد، تفسير المنار، بيروت، دار المعرفة.

٧١ ـ الزرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٧٢ ـ الزركشي، بدر الدين، الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغاني، ط ٢، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

٧٣ ـ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧٢م.

٧٤ ـ الزفزاف، محمد، التعريف بالقرآن والحديث، ط ١.

٧٥ ـ زلط، د. القصبي محمود، القرطبي ومنهجه في التفسير، بيروت، المركز العربي للثقافة والعلوم.

٧٦ ـ الزمخشري، جار الله محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط ١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٤هـ.

٧٧ ـ زيدان، د. عبدالكريم، الوجيز في أصول الفقه، ط ٦.

٧٨ ـ الزيدي، د. كاصد، منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن الكريم، ط ١، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٤م.

٧٩ ـ السرّاجي، د. ناصر كاظم، الطبرسي ومنهجه في التفسير، ط ١، بيروت، دار المرتضى، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.



٨٠ ـ السعران، د. محمود، علم اللغة، ط ١، مصر، دار الفكر العربي، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٨١ ـ السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: د. مصطفى ديب البُغا، ط ٣، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٨٢ ـ السيوطي، جلال الدين، الإكليل في استنباط التنزيل، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية.

٨٣ ـ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمٰن، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣م، ١٤١٤هـ.

٨٤ ـ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمٰن، الدرّ المنثور في التفسير المأثور، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.

٨٥ ـ السيوطي، جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ط ٤، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م.

٨٦ ـ السيوطي، جلال الدين، معترك الأقران في إعجاز القرآن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٨٧ ـ الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبدالقادر الفاضلي، ط ١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٨٨ ـ الشايع، د. محمد بن عبدالرحمٰن، أسباب اختلاف المفسِّرين، ط ١، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٨٩ ـ الشريف الرضي، نهج البلاغة، تنظيم: د. صبحي الصالح، ط ١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧م.

٩٠ ـ الشريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالي السيِّد المرتضى، ط ١، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ.

٩١ ـ الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت، عالم الكتب.

٩٢ ـ الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران، ط ١، قم، منشورات الشريف الرضي.

٩٣ ـ الشوكاني، محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: محمد عبدالرحمن عوض، ط ١، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٩٤ ـ الشيباني، أحمد بن حنبل، مسند أحمد، مصر، مؤسسة قرطبة.

٩٥ ـ الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، الوصول إلى علم الأصول (شرح اللمع)، تحقيق: عبدالمجيد تركي، الجزائر، ١٩٧٩م.

٩٦ ـ الصالح، د. صبحي، دراسات في فقه اللغة، ط ٩، بيروت، دار العلم للملايين.

٩٧ ـ الصالح، د. صبحي، علوم الحديث ومصطلحه، ط ١، جامعة دمشق، ١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م.

٩٨ ـ الصالح، د. صبحي، مباحث في علوم القرآن، ط ١٠، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧م.

٩٩ ـ الصاوي الجويني، د. مصطفى، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط ٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨م.

١٠٠ ـ الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ط ١، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م.

١٠١ ـ الصغير، د. محمد حسين، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، بيروت، دار المؤرخ العربي، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٠٢ ـ الطاهر، د. علي جواد، مقدمة في النقد الأدبي، ط ١، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.

١٠٣ ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٠٤ ـ الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٠٥ ـ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.



١٠٦ ـ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٠٧ ـ عامر، د. عبداللطيف محمد، علوم السنّة وعلم الحديث، ط ١، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

١٠٨ ـ عباس، د. حامد كاظم، الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى، ط ١، بغداد، دار الشؤون الثقافية، ٢٠٠٤م.

١٠٩ ـ عبدالرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط ٣، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٣هـ ـ ١٩٤٤م.

١١٠ ـ عبدالغفار، د. السيد أحمد، النص القرآني بين التفسير والتأويل، ط ١، بيروت، دار النهضة العربية، ١٤٢٣هـ.

١١١ ـ عبده، محمد، تفسير القرآن الكريم (جزء عم)، ط ٣، مصر، الجمعية الخيرية الاسلامية، ١٣٤١هـ.

١١٢ ـ العجلوني، اسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١١٣ ـ العسكري، مرتضى، القرآن الكريم وروايات المدرستين، ط ١، التوحيد للنشر، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

١١٤ ـ العك، خالد عبدالرحمن، أصول التفسير وقواعده، ط ٣، بيروت، دار النفائس، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١١٥ ـ العك، خالد عبدالرحمن، الفرقان والقرآن، ط ٢، دمشق، الحكمة للطباعة والنشر، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

١١٦ ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ط ١، بيروت، دار الأرقم، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

١١٧ ـ الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ط ٢، طهران، دار الكتب العلمية.

١١٨ ـ الفضلي، د.عبدالهادي، أصول الحديث، ط ٢، بيروت، مؤسسة أم القرى، ١٤١٦هـ.

١١٩ ـ الفضلي، د. عبدالهادي، القراءات القرآنية، ط ٢، بيروت، دار القلم، ١٩٨٠م.

١٢٠ ـ فوزي، إبراهيم، تدوين السنّة، ط ٢، لندن، رياض الريس للكتب، ١٩٩٥م.

١٢١ ـ قابة، عبدالحليم بن محمد الهادي، القراءات القرآنية تاريخها ثبوتها حجيتها أحكامها، ط ١، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٩م.

١٢٢ ـ القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، ط ٢، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١٢٣ ـ القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م.

١٢٤ ـ قطب، سيد، في ظلال القرآن، ط ٩، بيروت، دار الشروق، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٢٥ ـ گولد تسهر، إجنتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: د. عبدالحليم النجار، بيروت، دار اقرأ، ٢٠٠١م.

١٢٦ ـ المالكي، د.محمد، دراسة الطبري للمعنى، ط ١، المغرب، وزارة الأوقاف، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

١٢٧ ـ مجاهد بن جبر، المخزومي، تفسير مجاهد، تحقيق: عبدالرحمن الطاهر السورتي، ط ١، بيروت، المنشورات العلمية.

١٢٨ ـ معرفة، محمد هادي، التفسير الأثري الجامع، ط ١، مؤسسة التمهيد، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

١٢٩ ـ معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ط ٢، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٥هـ.

١٣٠ ـ مكرم، د. عبدالعالم سالم، القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، ط ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٣١ ـ مكي بن أبي طالب، أبو محمد، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: د. محي الدين رمضان، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

١٣٢ ـ النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن، السنن الكبرى، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، تحقيق: د. عبدالغفار سليمان البنداري.



١٣٣ ـ نعناعة، د.رمزي، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، ط ١، دار العلم، دمشق، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

١٣٤ ـ النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، ط ١، الرياض، بيت الأفكار الدولية للنشر، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

١٣٥ ـ الهاشمي، أحمد، **جواهر البلاغة**، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٣٦ ـ الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، ط ٣، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

فهرست الموضوعات











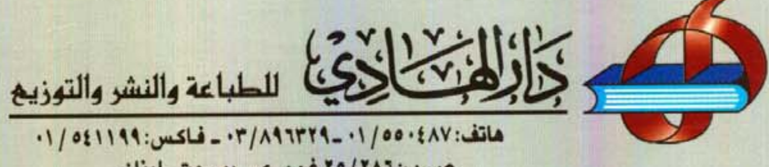
منهج النقد في التفسير

دراسة علمية مبتكرة تتعرض لبحث أهم حقل من حقول الفكر الإسلامي وهو تفسير القرآن وتتناول بالنقد والتدقيق مجالات الأفهام البشرية للنص الكريم وتشخيص نقاط الضعف فيها ومدى قرب التفاسير أو بعدها من المراد من الآيات وتمييز السليم من السقيم منها.

Methods of Criticism in interpreting the Holy Qur'an

Amin





هاتف: ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٠١/٥٤١١٩٩
ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com
URL: http://www.daralhadi.com



Designed by R .Sedik